LA QUESTION DE MADRID
Jacques-Alain Miller

I - Cours du 21 novembre 1990

D'habitude je fais ce cours avec un affect de travail. Quand je le prépare, quand je le prononce, je sens que je travaille. Eh bien, cette fois-ci, au moins aujourd'hui, ce n'est pas le cas. Je le fais avec un affect de distraction, et même en manière de hors-d'œuvre, ou de hors-texte. En effet, ça fait exactement deux mois, depuis le 21 septembre, que je n'ai pas dételé, et, je peux le dire, comme jamais. Donc, aujourd'hui pour moi, c'est vacances.

Le *vrai chic* en japonais, ça se prononce *iki.* Le *iki,* ça serait vraiment de ne pas dire un mot sur ce qui m'occupe par ailleurs depuis deux mois. C'est ce que je vais essayer de faire, mais je ne suis pas sûr d'y parvenir.

Comme j'utilise à l'occasion ce cours pour tenir un petit journal, parfois un petit journal de voyage, je vais, pour commencer, vous dire un mot sur un petit voyage que j'ai fait au Japon pendant les vacances.

Ce qui m'a frappé, c'est qu'il y a au moins un point commun entre les Japonais et les psychanalystes, à savoir que ni les uns ni les autres ne savent vraiment qui ils sont. C'est pourquoi ils ne parlent que de ça. Les Japonais et les psychanalystes, ils ne parlent que d'eux-mêmes. Quand vous allez au Japon et que vous parlez avec des Japonais, vous ne leur parlez pas japonais, sauf Jean-Louis Gault, qui est peut-être ici. Vous leur parlez français ou anglais, et eux-mêmes s'intéressent à vous dans cette langue, encore qu'il y ait un traducteur. Quand vous leur parlez, vous constatez qu'ils ne vous posent pas de questions sur la France, sur l'Europe, sur là d'où vous venez. Ils vous posent des questions sur eux-mêmes. Ils vous demandent: *Qu'est-ce que vous pensez du Japon? Comment trouvez-vous les Japonais?* C'est clairement les questions qu'ils se posent à eux-mêmes par votre intermédiaire.

Ces questions ne sont pas sans un certain pathétique. Elles traduisent sans doute ce que Lacan notait d'une sorte de déficit de l'identification qui serait propre au sujet japonais, c'est-à-dire au sujet comme effet de la langue japonaise. A cet égard, il y aurait - c'est en tout cas ce que Lacan fait pressentir - un statut original du sujet qui serait proprement le statut japonais du sujet. Ce n'est pas que le sujet japonais ne s'identifie pas, mais que - c'est la thèse de Lacan - son appui identificatoire n'est pas seulement S_1, le signifiant maître. Ce n'est pas seulement S_1 mais tout un essaim, une constellation, qui tient à ce que dans la langue japonaise la lettre est faite chose, est faite référence. C'est comme si faisait défaut, si je puis dire, le noyau dur du moi, comme si faisait défaut le *je suis moi* où le sujet occidental ou occidenté s'assure de sa permanence, de son autonomie, de son indépendance, croit-il, à l'endroit de l'Autre.

Au fond, tous les commentaires qui sont faits sur le Japon, et par les Japonais eux-mêmes, consistent à mettre en valeur à quel point le Japonais est inscrit au lieu de l'Autre, et le sait, à quel point ne lui vient pas à l'idée cette sottise d'occidenté de penser que je suis moi. Il ne dirait même pas, avec Rimbaud: *je suis un Autre.* Il dirait: *je suis les autres.* C'est en quoi il est porté, à tous les moments, à s'identifier à partir de l'Autre à qui il s'adresse. Sa langue l'oblige à se désigner, dans la parole, dans l'écriture, dans le discours, toujours en fonction de l'Autre auquel il s'adresse. La langue elle-même contraint sa position subjective à être une position relationnelle, non substantielle - pour reprendre là l'opposition que Hjelmslev avait isolée. Si Lacan formule que le Japonais est conduit, de par la langue qui l'habite, à prendre appui sur le *tu* pour son identification, ça signifie qu'il ne peut pas prendre appui sur le *je.* De ce fait, ce qu'il se trouve à formuler dans sa langue est évidemment très différent quand il s'exprime dans une autre langue. Dans sa langue, le résultat, c'est que généralement il tient à vous faire plaisir.

Il y a toute une littérature assez copieuse, genre manuel, américaine par exemple, qui essaie d'enseigner à l'Occidental la manière de faire du commerce avec les Japonais, spécialement la manière de vendre aux Japonais. Vous le savez, on n'y arrive absolument pas. Au fond, ça traduit le désespoir occidental devant le statut japonais du sujet. Allez faire comprendre à un homme d'affaire du Middle-West que *oui* peut être une façon de dire non. *Oui,* c'est la façon élégante de dire non. C'est la modalité chic - l'assertion étant trop brutale.

D'ailleurs, au Japon, quand vous regardez des chaînes de télévision japonaises, et que vous êtes sensible, même si vous ne comprenez pas, à un ton d'ensemble, et puis qu'ensuite vous tombez sur une chaîne américaine, vous vous dites: *Oh la la! qu'est-ce qu'ils sont brutaux.* Le Français, lui, est entre les deux, juste entre les deux.

Le culte du *kaijuda*, de l'ambiguïté, qui est au fond très analytique, fait qu'un Japonais peut parler durant très longtemps sans que même les autres japonais saisissent ce qu'il veut dire. Ca tient souvent à un certain nombre d'éléments qui, comme en allemand, sont placés à la fin de la phrase, et qui peuvent vous permettre de savoir s'il vous a plutôt dit oui ou merde, ou même s'il vous a parlé d'une petite promenade à la campagne ou de la table des catégories d'Emmanuel Kant. On n'est pas sûr jusqu'au bout. C'est ce qui fait qu'il ne faut pas interrompre un Japonais et qu'on est par là-même forcé à une certaine politesse. J'ai fait une causerie sur Lacan à l'université Todaï de Tokyo. Ils m'ont dit à la fin: *Comme vous êtes clair!* Je ne suis toujours pas sûr que c'était un compliment.

Je me suis trouvé assez hystérique pour avoir envie de faire le Japonais moi-même. J'ai donc tenu une conversation longue avec un Japonais. Il s'agissait d'un contrat à signer pour une traduction de l'oeuvre de Lacan, auquel, de plus en plus nombreux, ils portent un grand intérêt. On a commencé à parler de la pluie et du beau temps, puis on a continué à parler de la pluie et du beau temps, et puis, jusqu'au bout, on a parlé de la pluie et du beau temps - jusqu'à ce que le Japonais me dise: *Monsieur Miller, répondez-moi franchement.* J'ai été, je dois le dire, assez content. Mais là non plus, je ne suis pas très sûr, parce que je me dis que les Japonais aussi doivent avoir des manuels pour parler aux étrangers, et que le cas de figure de l'étranger qui joue au Japonais doit être sans doute prévu: *à ce moment-là, dites* répondez-moi franchement *à l'étranger*. Je dois vous dire que, dans cette fine stratégie, je ne sais plus si on a signé le contrat ou pas. Ce serait à reprendre au chapitre des jeux de stratégie. Peut-être que cette année nous aurons l'occasion d'en parler un petit peu.

Il y a donc toute cette littérature japonaise. C'est une rubrique qu'on trouve dans la librairie, qui fait des kilomètres et qui s'appelle *Nihonjinron*. Ça veut dire: *les discussions du Japonais*. C'est une littérature qui est japonaise et, à l'occasion, étrangère. Elle est consacrée à scruter ce qui fait le propre, l'essence, le vrai de vrai du Japonais. C'est une littérature qui est certainement une des rubriques parmi les plus importantes des éditeurs japonais. Évidemment, comme on ne sait pas quelle est l'essence japonaise, on écrit à perte de vue là-dessus, avec l'idée que le Japonais est unique, qu'il ne ressemble à rien d'autre. De sorte qu'on a au moins ce point commun avec les Japonais, à savoir que l'essence japonaise qu'il n'y a pas, que la chose japonaise est, à un certain niveau, aussi exotique pour eux que pour nous. Ils ont beau habiter cette chose japonaise, elle ne cesse pas de leur poser des questions. J'ai été ravi, là, de retrouver, mise en scène, cette phrase de Hegel que j'aime à citer et qui est de son Esthétique*: "Les mystères des Égyptiens étaient des mystères pour les Égyptiens eux-mêmes."* Eh bien, j'ai vu ces Égyptiens-là sous les espèces des Japonais.

La thèse lacanienne d'un déficit d'identification est quelque chose qui peut permettre de saisir la mobilité, la rapidité de l'éducation japonaise - mobilité qui a fait que quand l'empereur Meiji a déclaré qu'il fallait se mettre à l'école des Occidentaux, il y a eu en série une mutation générale. À cet égard, eux, ils n'ont pas, depuis lors, dételé. Peut-être qu'ils se sont trompés d'Occidentaux. Ils ont fait comme les Allemands - la structure des langues les rapproche - et ça les a menés, depuis 1940-41 jusqu'à 45, à certains excès. Et puis ils en ont pris d'autres, c'est-à-dire les Américains, et nous vivons actuellement, dans les économies occidentales, les effet de la décision de l'empereur Meiji. Ca occupe de plus en plus notre côté du monde.

Évidemment, dans cette littérature, on cherche le mot propre pour désigner cet unique. En psychanalyse, par exemple, Doï Takeo a proposé le concept de *amae*, qui serait le trait différentiel du sujet tel qu'il apparaîtrait dans l'expérience analytique. Dans un autre ordre d'idées, un personnage tout à fait étonnant, qui était comte, le comte Kuki Shuzo, et qui est allé se perdre un moment du côté de Marburg, a enchanté Martin Heidegger avec l'idée que le nom propre de l'être pour le Japonais était *iki*, le chic. Ça a tout de même assez frappé Heidegger pour qu'en 1953-54 il écrive un dialogue, qui est une forme tout à fait inhabituelle chez lui - je n'ai pas vérifié mais je me demande si ce n'est pas le seul exemple de dialogue écrit par Heidegger - et où il s'entretient avec un Japonais en mémoire du comte

Kuki Shuzo. Vous trouvez ce dialogue extraordinaire dans le recueil intitulé *Acheminement vers la parole*. C'est un ouvrage qui a été traduit chez Gallimard. On y voit la précaution et l'intérêt avec lesquels Heidegger essaie de saisir le *iki* du comte Kuki.

Iki, ça veut dire quelque chose comme le chic, l'élégance, même le coquet, le dandy, le raffiné. J'ai lu dans un livre, un livre justement du *Nihonjinron*, un livre qui est de l'espèce anti-culte de l'unicité japonaise, qu'en définitive *iki* s'était implanté dans la langue à la fin de l'époque Edo, pour qualifier la sophistication style demi-monde. On voit ça un peu avec le mot de dandy. Évidemment, ça laisse un peu rêveur de penser que le comte Kuki a réussi à persuader Heidegger que le nom de l'être en japonais vient plus ou moins, pour le dire franchement, du bordel.

Quand on a affaire au registre *Nihonjinron*, on craint toujours d'avoir affaire à des subterfuges. On se dit: *est-ce que ce trait qui est mis en valeur est vraiment si spécifique que ça?* C'est en effet une littérature très contestable, qui est une sorte de réaction, de sous-produit de l'ère Meiji. C'est au moment où le Japon a abandonné son mode d'être traditionnel pour se mettre à l'école de l'Occident, qu'a surgit, en réponse, cette littérature du Japonais unique. La jeune génération semble, quand elle n'est pas fascisante, avoir horreur de cette littérature. Je ne voudrais pas trop insister sur les traits différentiels que Lacan impute au Japonais en raison de sa langue, parce que les Japonais en mouvement, les Japonais d'avant-garde, n'ont pas de sympathie pour ce culte de l'unique. Mais, vu sous une autre face, on voit que ce *iki* essaye de cerner l'objet *a*, l'objet *a* de la langue japonaise elle-même, l'objet *a* que Lacan appelait *"l'effet de langage majeur"* - à ce point majeur qu'il en devient un produit, un produit, si je puis dire, objectivé.

On ne peut pas, à proprement parler, appeler ça l'indicible. Michel Leiris, qui a disparu, disait de l'indicible que c'est un qualificatif *"un peu à trémolo"*. C'est sûr que le trémolo, ça n'est pas *iki*. C'est une dégradation que d'appeler l'insaisissable ce dont il s'agit avec l'objet *a*. Ca ne fait que désigner notre impuissance, alors que ce dont il s'agit, c'est de ce qui a saisi le sujet, et de comment, là, le sujet habite une manière d'être. C'est une expression de Heidegger dans ce dialogue: *"habiter une manière d'être"*. Il faudrait savoir cerner les manières d'être, les usages, les coutumes, les us et coutumes, les mœurs, et ce que ça traduit toujours d'un rapport à la jouissance.

Les analystes, ils habitent aussi certaines manières d'être. Mettant le sujet analysant dans la situation de devoir s'appuyer sur le *tu* plutôt que sur le *je*, et par là-même dans la situation de voir se défaire les identifications, on pourrait dire que l'analyse japonise. En effet, elle soulage le sujet d'une relation univoque avec le signifiant maître. Elle le met par là en mesure de jouer avec une gamme d'identifications bien plus large, comme il est nécessaire dans la pratique analytique.

L'analyste est un petit peu Arlequin. C'est Louis Althusser, autre grand disparu, qui en public avait lancé à Lacan, la dernière fois où il le vit, qu'il était un Arlequin. Eh oui, peut-être bien qu'il y a de l'Arlequin japonais chez l'analyste, sauf qu'il tend, pour un sujet dans l'expérience, à se confondre avec l'objet *a* de ce sujet. Ca fait, pour l'analyste, une difficulté propre avec le nom d'analyste. De fait, l'objet *a* et le signifiant maître sont des pôles opposés du discours. Le nom d'analyste, c'est un signifiant maître. Il n'y a rien qui passionne autant l'analyste effectif, ou l'analyste en puissance, que les affaires de nomination, de désignation, de reconnaissance. C'est au point que Lacan avait pu décomposer le nom d'analyste pour en faire *l'âne-à-listes*, qui traduit cette antinomie écartelant le psychanalyste entre le nom d'analyste et son statut d'objet *a* dans l'expérience. Ca fait que dans le même mouvement où il appelle de ses voeux, parfois en trépignant, le S_1 du nom d'analyste qui viendrait rédîmer sa déchéance, il est habité d'un affect d'imposture qu'il cache ou qu'il affiche.

C'est que l'analyste, dans son statut d'expérience, est sans essence. C'est en quoi Lacan pouvait formuler, en 1973, que l'analyste relève du pas-tout, que le prédicat *être analyste* est un prédicat paradoxal qui ne permet pas de former l'ensemble de tous les analystes, qui ne permet pas à un analyste de se sentir tout analyste, qui ne permet pas de formuler un critère de l'analyste, mais qui oblige - je l'ai déjà dit l'année dernière - à les prendre un par un pour vérifier ce qu'il en est. Ca ne va pas sans faire des difficultés à l'universel du signifiant. C'est ce qui fait que quand, convoqués par le discours universel, les analystes doivent dire qui ils sont, ils sont bien emmerdés. Comme cet an-ci le discours

universel se fait un petit peu pressant un peu partout, on s'inquiète, au niveau des pouvoirs publics, de savoir qu'est-ce que c'est que cette tribu-là. Les analystes commencent à éprouver l'intérêt qu'il y aurait à se rompre à la logique que déjà Lacan avait préparée pour eux en leur annonçant qu'ils auraient à en répondre.

À cet égard, ce n'est pas mal que dimanche soit fini, et qu'il y en ait quand même un certain nombre, en France par exemple, qui commencent à s'apercevoir qu'ils ont mangé leur pain blanc. Ça pousse à un certain nouveau copinage. Ça a un petit effet de cohésion sur ceux qui sentent que la récrée est finie. J'ai déjà eu l'occasion de le dire: moi, je suis pour. Je suis pour que les collègues qui se réfèrent à l'enseignement de Lacan s'entendent entre eux, même s'ils ne veulent pas s'entendre avec moi et mes amis. Ils sont en train de se frictionner abondamment, de se décrasser un peu pour faire figure et parce que le maître les a convoqués. Ils passent à la savonnette à vilain. Je ne sais pas si vous savez ce que c'est, la savonnette à vilain. Vous trouverez cette expression dans une note des *Écrits* de Lacan.

Puisque nous sommes passés du Japonais au psychanalyste - la psychanalyse est une île aussi - voyons ce que Lacan nous annonce, et que je me suis trouvé, dans un autre de mes voyages, commenter dans un lieu bien précis. Vous savez, il y a dix ans, c'est à peine si j'avais traversé deux ou trois frontières européennes. Je connaissais un petit peu l'Espagne, un petit peu la Suisse, un petit peu l'Angleterre. C'est à cause du Champ freudien que je me promène.

Cette fois-ci, c'était à Grenade, tout au sud de l'Espagne, que j'ai commenté, pour des raisons très précises, cette phrase de Lacan: *"Ce n'est pas moi qui vaincrai, c'est le discours que je sers."* Cette phrase de 1972 contredit effectivement ce que Lacan disait en 1968 et que j'avais formulé l'année dernière. En 68, Lacan évoquait *"le moment où la psychanalyse aura rendu les armes devant les impasses croissantes de notre civilisation"*. C'était une prophétie de disparition de la psychanalyse. Là, en 72, c'est le contraire. C'est une curieuse prophétie de victoire pour le discours analytique, et introduite par un *ce n'est pas moi, c'est lui* - formule qui sert d'habitude à exonérer le sujet d'une agression, et que l'on peut soupçonner d'être marquée au coin d'un imaginaire spéculaire: *lui c'est lui, moi c'est moi.* D'un côté, le discours analytique, et, de l'autre côté, Jacques Lacan.

Dans cette phrase, il faut donner toute sa valeur à la différence entre le moi et le *Je*. Ce n'est pas le moi qui est ici en question, c'est le *Je* du sujet en tant qu'il dépend d'un discours qui le détermine: *je ne suis que ce qui sert un discours.* Il faut dire que c'est le statut comme tel du sujet. C'est bien parce que le sujet est serf dans son statut de sujet de l'inconscient, qu'il y a toujours pour un sujet une cause. La question est de savoir si c'est une cause qui est à l'horizon ou si c'est une cause qui est derrière. Le sujet est serf, et c'est pourquoi il y a toujours pour lui une cause qui est la cause du désir, et dont nous avons vu certains divins détails il y a deux ans.

Eh bien, il y a une espèce de cause du désir d'un type spécial qui s'appelle la cause freudienne et sans laquelle le discours analytique lui-même est impensable, en dépit de la pente que pourraient avoir des analystes dévoyés hors de la voie analytique, en dépit de la pente qu'ils pourraient avoir à nier la cause, à dire *non, pour nous pas de cause.* Evidemment, la cause freudienne, il faut encore la trouver, parce qu'elle se présente d'abord comme perdue ou comme ratée. C'est par là qu'elle peut faire croire qu'il n'y en a pas. Du coup, l'analyste peut se prendre - ce qui est vraiment énorme - pour cause de soi. Je n'appellerai même pas ça du cynisme. C'est un ravalement du cynisme. Le cynisme est une haute éthique et c'est une position subjective qui a toute sa dignité comme exercice spirituel. Le cynisme, ça consiste, pour le sujet, à s'identifier à l'objet de rebut de la cité et, du même coup, à mettre la sublimation au rebut.

Ce qui est vrai - il faut le reconnaître - c'est qu'il y a un malaise dans la cause freudienne. Depuis toujours, on parle de cause dans la psychanalyse. Freud avait rapport avec quelque chose qu'il appelait une cause, sa cause. Les premiers psychanalystes - et c'est à ça que nous devons que la psychanalyse se soit répandue un peu au-delà de Vienne - étaient des militants de la cause de Freud. Évidemment, cette cause était plutôt abordée dans le registre de l'idéal. Qu'est-ce que c'est qu'une cause? C'est bien cette question qui explique le malaise dans la cause freudienne. Qu'est-ce que c'est qu'une cause qui sait n'être pas un idéal ?

Le *au service de* est un *topos*, un *topos* propre au christianisme qui propose une éthique qui n'est pas celle des maîtres mais celle des serviteurs. Le nom de serviteur est devenu, si je puis dire, un signifiant maître. Est-ce quand Lacan parle d'une victoire, il s'agit d'une victoire de maître ? Est-ce que toute victoire est victoire de maître? Ici, il évoque quelque chose qui serait une victoire de discours. C'est le vocabulaire de Lacan, et pas qu'une fois, et spécialement quand il fonde son École en 1964. Relisez les deux ou trois pages de son *Acte de fondation.* Ca tourne autour de quelque chose qui est tout à fait cohérent avec cette notion d'une victoire, et cohérent aussi, d'ailleurs, avec la notion d'une défaite. Dans la phrase de 68 que je citais tout à l'heure, il s'agissait d'une psychanalyse qui rendrait les armes - ce qui suppose qu'avant elle en avait. Si on peut craindre qu'elle puisse rendre les armes, c'est peut-être parce qu'avant les psychanalystes étaient armés.

Rassurez-vous, je n'appellerai pas le cours de cette année *Les psychanalystes armés*, mais c'est bien dans cet *Acte de fondation* qu'il est question de la reconquête du champ freudien, exactement d'un mouvement de reconquête. Lacan a dit - mais est-ce que ses élèves l'ont cru? - qu'il s'agissait de ça: de la reconquête du champ freudien, et qu'il y en allait de la question de savoir si la psychanalyse rendrait les armes ou si le discours psychanalytique vaincrait.

C'est pour ça que je suis allé commenter cette phrase à Grenade qui est la ville de la *Reconquista,* la ville de la reconquête de la péninsule ibérique. Là-bas, j'ai défendu la thèse - et je la défends de la même façon ici - que Lacan pensait à la ville de Grenade quand il a proclamé la croisade de reconquête du champ freudien. C'est au moins très vraisemblable. C'est très vraisemblable si on se souvient que cet *Acte de fondation* est de juin 1964 et qu'il s'inscrit donc précisément entre l'avant-dernière et la dernière leçons du *Séminaire XI.* Je pense que vous vous souvenez que dans l'une des premières leçons - la quatrième je crois - Lacan cite élogieusement un poème d'Aragon extrait du *Fou d'Elsa.* Je suppose qu'un certain nombre d'entres vous savent que *le Fou d'Elsa* est un très gros recueil tout entier consacré à l'histoire de Grenade, et dont l'une des figures les plus marquantes est celle du dernier roi maure de Grenade, chassé de son royaume par les rois catholiques. Retrouver au cours de cette année 64, quelques mois plus tard, le mot de reconquête sous la plume de Lacan, ça autorise au moins à faire le rapport.

Cette connotation peut n'être pas, bien sûr, du goût de tout le monde: concevoir le champ freudien comme envahi, occupé, exploité par les infidèles de l'*egopsychology*, et vouloir lancer l'opération de reconquête au nom de la vraie foi. Mais c'est pourtant de cette connotation que joue Lacan dans son *Acte de fondation.*

Certes, ça n'enlève rien à la difficulté qu'il y a à articuler le rapport de l'inconscient et du groupe. La question demeure de savoir si le groupe, le groupe analytique que cette reconquête concerne, est une néo-formation qui a grandi sur l'inconscient. Tout ce qui concerne le groupe, spécialement le groupe analytique, est toujours menacé du soupçon d'être fait pour éteindre l'inconscient, pour protéger contre l'inconscient. L'expérience analytique, c'est un groupe, mais à l'extension minimale, et qui permet à l'intention d'être maximale. Évidemment, lorsque l'extension augmente, on peut dire que corrélativement l'intention devient de plus en plus pauvre. Il reste que c'est là qu'il faudrait suivre le conseil de Balthazar Gracian: toujours préférer l'intention à l'extension.

Il n'empêche que Lacan a mis au monde une école, un type de groupe qu'il a appelé École et dont nous avons parlé l'année dernière. Nous en avons parlé dans l'ordre spéculatif, nous en avons parlé à titre de travaux pratiques, mais là, cette affaire militaire dans la psychanalyse - dont je vous montre à quel point elle est constante chez Lacan - est justement un fil anti-spéculatif, le fil anti-spéculatif de l'enseignement de Lacan, puisque ça ne prend pas un sens nouveau de se souvenir que quand Lacan essaie de donner un exemple de destitution subjective telle qu'elle se présente à la fin de l'analyse, l'exemple qu'il va entre tous choisir est celui du *Guerrier appliqué*, ce petit roman de Jean Paulhan qui raconte des fragments de la guerre de 14. C'est là qu'il trouve ce qui se produit à la fin d'une analyse. Il l'illustre par un personnage qui n'est pas un fanatique, mais qui n'est pas non plus un couard, c'est-à-dire qui ne pense pas que la destitution subjective l'autorise à se désolidariser. Il se solidarise, au contraire. Et même, il se fait solide. Il y a un peu quelque chose de ça chez Ernst Jünger, dans *Orage d'acier,* sauf que Ernst Jünger n'est pas un guerrier appliqué, un guerrier de vocation.

Là, il faut bien dire que la guerre n'est pas un épiphénomène dans la psychanalyse, et d'abord sous les espèces de la polémique. C'est vrai que moi, j'ai juste connu Lacan au moment où il commençait sa guerre après de longues négociations avec l'IPA, et ça ne me dérange pas du tout, pas le moins du monde, qu'on dise que l'IPA soit l'Église et que l'École de Lacan soit l'Armée. D'ailleurs, c'est comme ça que l'entendait Lacan. C'est comme ça qu'il l'entendait en 1964, quand il parlait de son École comme d'une base d'opérations, et qu'il se demandait ensuite si la psychanalyse allait vaincre ou être vaincue. D'ailleurs, qui ne sait le soulagement que produisent au névrosé la guerre et la catastrophe. Le névrosé ne va jamais mieux qu'en période de guerre ou de catastrophe. C'était déjà relevé par Freud.

On peut suivre - nous l'avons fait l'année dernière - ce qui a été la construction par Lacan de sa base d'opérations. J'avais déjà distingué les deux temps de cette construction: 1964 et 1967 - premier temps faisant entrer dans son École les travailleurs décidés, second temps proposant une sélection interne à cette École, sélection qui s'appelle la passe. En 64, il propose un mode de sélection externe, il définit comment on passe du dehors au dedans. En 67, il donne un mode de sélection interne, et il innove en l'appelant la passe. Vous vous rappelez que ça consiste à examiner la psychanalyse de quelqu'un, plus exactement à examiner ce que ce quelqu'un a à en dire, à savoir ce qui est proprement le résultat de l'opération analytique.

On peut déjà dire que le fait de cette passe, qui lorsqu'il la proposa suscita le scandale et un lynchage, est un triomphe de Lacan, même s'il ne réussit à la faire passer que deux ans plus tard - il y avait eu entre temps mai 68. Une fois que cette proposition de passe passa, il fallut encore des années pour qu'elle commence, cahin-caha, à se mettre en place. C'est un triomphe de Lacan, vingt-cinq ans plus tard, qu'il y ait partout, dans le Champ freudien, un désir de passe, et que cette soi-disante machine infernale soit aujourd'hui la seule perspective que l'on puisse mettre en place dans des groupes analytiques. Ça passe pour une grande espérance. Ce qui est en jeu, là, c'est de savoir si l'analyste, selon l'expression de Lacan, veut croire à l'inconscient pour se recruter.

Évidemment, c'est un examen, une épreuve d'un type bien particulier que cette passe. La psychanalyse, en effet, n'est pas une science ni non plus un art: il faut la ranger parmi les pratiques. À ce titre, la pratique, la pratique humaine - si on lui donne toute sa valeur comme distinguée de la science et de l'art - ne concerne pas le nécessaire ni l'impossible mais ce qui est de l'ordre du possible et du contingent, c'est-à-dire, pour parler comme Aristote, ce qui pourrait être autre que ce qu'il est. L'idée est belle, l'idée de Kant est belle dans son éthique, l'idée que la pratique, la raison pratique comme il dit, serait réductible à l'universel. Car c'est ça que comporte l'impératif catégorique de Kant: une réduction de la pratique au signifiant. C'est à quoi Lacan a opposé Sade, pour distinguer et opposer ce qui est irréductible dans la pratique à l'universel. L'aberration de Kant, celle d'une réduction de la pratique humaine à l'universel, est une aberration de l'âge de la science, et qui, comme le note Lacan, traduit dans l'ordre de l'éthique la science newtonienne.

Les Anciens étaient plus sages. Ils avaient isolé quelque chose sous le nom grec de *phronêsis*, qui a donné chez les Latins *prudentia,* la prudence. Il y a, courant dans la littérature universelle, dans la littérature occidentale, un fil qui est celui des arts de la prudence, du savoir de la prudence. La prudence est ce qui occupe cette zone d'écart qu'il y a entre ce qui est de l'ordre de la pratique et ce qui est de l'ordre de l'universel. Ce qu'on a appelé dans l'histoire la prudence, et essayé d'enseigner aussi bien, c'est un certain savoir faire avec l'objet *a,* un savoir faire échappant au mathème. C'est ainsi que l'excellence de la prudence est de parvenir à saisir le *kairos,* le moment opportun, l'instant propice qui n'est pas déductible a priori, qui tient à la contingence des choses nouvelles. Au fond, ce que les Anciens appelaient la prudence, c'était la réponse adéquate du sujet à la contingence.

Eh bien, la prudence, elle a quelque chose de japonais. La prudence, justement parce qu'elle est toujours au niveau du contingent et du particulier, ne peut pas se définir par une idée universelle. La prudence, elle a quelque chose de japonais et quelque chose de psychanalytique en même temps. Elle ne se soutient que dans l'existence même de l'homme prudent. Tout ce qu'on peut dire, c'est: *regardez celui-ci, regardez celui-là, et celui-là encore.* Elle ne se soutient que par les prudents pris un par un, on ne peut faire que donner des exemples. Le prudent, ce n'est pas l'interprète d'une juste loi, ce n'est pas le détenteur d'un

savoir séparable de lui. Par là, la prudence introduit à la notion qui paraissait à Aristote lui-même comme tout à fait limite, la notion de l'homme critère. Pas d'autres critères de la prudence qu'un homme prudent. C'est pourquoi il disait, en quelque sorte, que le prudent ne s'autorise que de lui-même. Il disait à peu près: l'homme distingué, l'homme *iki* - pour prendre le terme du comte Kuki, mais il y a beaucoup d'autres références, un peu baroques bien sûr - est à lui-même sa propre loi. C'est quelqu'un qu'on prend au sérieux. Pierre Aubanque, pour définir ce terme si difficilement traduisible d'Aristote qu'est le *spoudaios*, c'est-à-dire l'homme de bien, le bon, le traduit par *le valeureux*. Le *spoudaios*, dit Aubanque, *"c'est l'homme qui inspire confiance en raison de ses travaux, c'est l'homme auprès de qui on se sent en sécurité, c'est quelqu'un qu'on prend au sérieux"*.

La prudence, à cet égard, n'est pas de l'ordre de l'éthique. La prudence, c'est une qualité, ou une vertu, de l'intelligence, mais d'une intelligence qui n'est pas l'intelligence scientifique, qui est une intelligence proprement de la contingence. C'est là-dedans que se meut ce qu'on appelle une pratique. Elle se meut dans un univers où tout peut être autre qu'il n'est, c'est-à-dire un monde où l'accident ne se laisse pas réduire à l'essence. C'est pourquoi la psychanalyse a son versant de mathème mais aussi bien son versant de prudence dans la pratique.

Les arts de la prudence, qui en général restent comme un certain nombre de niaiseries, essaient de préciser quand on doit et quand on ne doit pas: il faut faire les choses juste à point, pas avant et pas après. C'est aussi ce que Pindare, dont j'ai parlé l'année dernière dans un autre lieu, évoque quand il considère que ce qu'il y a de plus élevé dans l'existence humaine, c'est de saisir ce qui convient dans l'instant présent.

J'ai fait là une petite éloge du prudent. Il est certain que la passe de Lacan est un essai pour opérer de façon rationnelle dans l'ordre du contingent. Il est vrai qu'on a tout de même progressé par rapport aux Grecs sur ce qu'il en est de la prudence, et que la théorie des jeux est un effort pour, cette prudence, la mathématiser. La passe, c'est un effort pour essayer de mathématiser, de rendre transmissible dans la psychanalyse, ce qui est précisément de l'ordre du pas-tout, à savoir le psychanalyste lui-même.

La passe, disons-le, c'est une sorte de douane psychanalytique. D'une certaine façon, la psychanalyse se joue des douanes, elle traverse toutes les frontières, elle n'est pas captive des douanes. Mais il y a toujours eu une douane psychanalytique, et la douane psychanalytique que Lacan a inventée, elle consiste, à la frontière, à déclarer son fantasme.

"L'analyste ne s'autorise que de lui-même." Cet aphorisme de Lacan, il faut bien voir ce que c'est. C'est d'abord une arme de guerre. C'est l'arme de guerre que Lacan a forgée contre l'IPA. C'est une arme de guerre dont tout le monde a pu s'emparer, et pour, il faut bien le dire, en faire n'importe quoi à l'occasion. Quand on n'a qu'une petite armée, il faut bien lever des supplétifs où l'on peut, et c'est ce que Lacan a fait. Avec cette arme de guerre, il a déchaîné dans le monde un mouvement qui a pris de l'ampleur, au point que la citadelle apparemment imprenable se trouve assiégée dans le monde entier par une bande de va-nu-pieds innombrables.

Mais du même coup que Lacan supprimait la *licencia analysandi* de l'IPA, du même coup qu'il désautorisait la douane de l'IPA, il construisait une nouvelle douane - la passe - et sans qu'il y ait pour autant obligation à passer par cette nouvelle douane. Ce qui est formidable, c'est qu'il a inspiré aux gens le désir de se présenter eux-mêmes à la douane et non pas de passer en catimini. Vouloir faire la passe, ça veut dire: *je désire faire vérifier que je n'ai rien d'interdit dans mes bagages.* A cet égard, Lacan est allé, en 1973 - et ça aurait pu être le troisième temps de sa construction d'École - jusqu'à proposer qu'on n'entre dans son École qu'en passant par la passe - proposition qui n'a jamais été appliquée et que lui-même a gardée dans une certaine discrétion.

Je parlais tout à l'heure de la prudence. La prudence n'est pas, bien sûr, le tout de la position analytique. La prudence s'incarne avant tout dans la délibération. Le prudent, c'est l'homme qui délibère. C'est le *kalos bouleuesthai*, celui qui délibère bien, qui passe du temps à chercher les moyens pour réaliser une fin préalablement posée. C'est en cela que la prudence est un exercice et une vertu de l'intelligence et qu'elle n'est pas d'ordre éthique. Poser les fins, c'est de l'ordre de l'éthique. Chercher les moyens pour réaliser les fins, c'est de l'ordre de la prudence. Aristote s'enchante de préciser tous les temps, tous les moments de la délibération - délibération comme à mi-chemin entre la science et la *doxa* - pour

déboucher sur le *proairesis*, sur le choix. Et on ne choisit que le meilleur, on ne choisit pas l'absolu.

Évidemment, il y a bien une éthique qui est incluse là-dedans. Disons, pour revenir au Japon, que cette éthique est tout à fait à l'opposé de l'éthique zen. Le zen connaît les écoles, des écoles sérieuses. Lacan visite ça. Ce sont des temples, des temples sombres, où il y a de véritables filiations de maîtres et d'élèves selon différentes écoles, chacune représentant une variété de zen et répondant à ses *kang-tsong,* à ses principes directeurs. Cette organisation extraordinaire d'écoles n'empêche pas que le zen est à l'opposé de la prudence aristotélicienne. Le zen donne précisément la valeur suprême à la non-délibération. Le zen, c'est l'antiprudence. Il s'agit justement de supprimer, chez le sujet, le moment de la délibération. Dans les entretiens des maîtres zen, peu importe ce que vous répondez aux questions. Ca se passe dans un jeu de questions et de réponses, et ce qui compte, c'est de ne pas hésiter. Si vous hésitez, c'est le coup de bâton. C'est le coup de bâton ou le signifiant sans signifié du *khât* qui est une simple éructation privée de signification. C'est un coup de bâton signifiant.

Ce qu'il s'agit de supprimer avec le zen, dans ce type de saint qu'est un moine zen - l'homme prudent est un autre type de saint - c'est tout ce qu'on appelle, au moins dans les textes chinois sur lesquels le zen japonais s'est construit, le *yi-yi*. Le *yi-yi,* c'est ce qui est à la fois la délibération, la préméditation et l'hésitation. C'est un ensemble où il y a justement un intervalle entre ce qu'il s'agit de dire et la pensée qui vient là se glisser. L'idéal zen, c'est que l'homme sache répondre d'une façon totale et instantanée, comme la lueur de l'éclair, et que cela jaillisse des profondeurs de l'homme dans l'instant. L'idéal zen est à l'opposé de l'idéal aristotélicien. L'idéal zen se traduit par ceci, que pour peu qu'on n'ait aucune pensée, on sera délivré où qu'on soit. L'adéquation de soi à soi-même fait en même temps sortir de toute identité. L'homme zen, c'est l'homme vrai sans situation, et qui se définit lui-même comme je ne sais quel bâtonnet merdeux. C'est avec des bouts de bois qu'on s'essuyait. On trouve même des textes où le Bouddha est défini comme un bâton merdeux. Ça veut dire qu'ils avaient quand même, avec ça, une certaine idée, dévoilée chez Aristote, du statut de l'objet *a* anal du sujet. Ca, c'est pour vous éviter de penser que la prudence ou l'homme prudent est le fin mot du psychanalyste. Ça fait écho.

J'ai maintenant un petit développement que je ne vais pas pouvoir vous donner, un petit développement sur tout l'intérêt qu'il y a à savoir se débarrasser de sa pensée, un petit développement sur le névrosé obsessionnel.

Le névrosé obsessionnel a les plus grandes peines du monde à accéder au registre de la prudence, c'est-à-dire au registre de la contingence. Ce qu'il aime, c'est la modalité du possible. Il l'aime tellement qu'il y nage. C'est d'ailleurs ça qui produit une véritable satisfaction pour la pensée. C'est le possible, c'est d'examiner les possibles. Le doute obsessionnel, c'est la pensée jouissant du possible et jouissant aussi de la contrainte qu'elle éprouve du nécessaire et de l'impossible. L'obsessionnel est en effet écrasé par l'impossible ou fasciné par ce qui ne peut pas être autrement - à l'occasion y revenant indéfiniment pour s'assurer que, vraiment, ce n'est pas possible. Le plus difficile reste le registre du contingent qui est celui de l'amour.

Il n'empêche que la contribution obsessionnelle est par là-même éminente à la découverte de l'inconscient. Il n'y en a que pour les hystériques. Les hystériques auraient vraiment pris Freud par la main pour le conduire là où le pauvre bonhomme trébuchait. Heureusement qu'il y en avait pour lui dire la vérité. Et c'est vrai - Freud le note - que le névrosé obsessionnel n'est pas aussi accessible pour l'analyste que l'hystérique, qu'il est occupé dans un débat avec lui-même, que l'obsession est une maladie de l'intra-subjectivité. C'est intra-subjectif et non pas intersubjectif comme dans l'hystérie. Demander est difficile pour l'obsessionnel, dans la mesure où ce serait confesser son manque. Comment même demander une analyse tout en annulant l'Autre? Il y a cette densité, cette consistance que l'obsession donne à l'idée. De l'idée, elle fait des choses, des choses contre lesquelles il faut lutter. On voit l'obsessionnel faire des efforts pour penser, pour chasser des idées. De telle sorte, au fond, que c'est par lui que Freud a aperçu que l'inconscient était fait de pensées.

À cet égard, c'est clairement par l'obsessionnel que l'être de répétition de l'inconscient a été par Freud isolé. Même la mémoire inconsciente comme automatisme de répétition, c'est de l'obsessionnel que Freud l'a apprise. La mémoire hystérique est de l'ordre

du souvenir, de l'ordre du souvenir et du secret de ce qui s'est passé avant. Mais ce que met en évidence l'obsession, c'est la mémoire au sens cybernétique, c'est-à-dire une mémoire qui est un automatisme et non pas un souvenir. Ca se voit aussi bien pour ce qui est de l'isolement du fantasme. Dans l'hystérie, le fantasme passe par la pantomime. Chez le pervers, il se réalise, c'est-à-dire qu'il passe à la réalité. Mais c'est proprement chez l'obsessionnel qu'il s'isole avec sa consistance propre.

Ce développement, je le garde pour une autre fois, parce qu'il faut quand même que j'introduise, pour finir, le troisième temps que j'avais gardé pour la bonne bouche, le troisième temps de la construction de l'École par Lacan.

1964: l'entrée des travailleurs décidés. 1967: proposer une sélection par la passe à l'intérieur de l'École. 1973-74: proposer qu'entrent seulement dans l'École des passés, seulement des gens qui ont fait la passe. Cette seconde proposition de la passe n'a jamais été considérée comme telle. On voit bien que Lacan lui-même a été discret là-dessus. Cette proposition, il l'a envoyée à quelques Italiens. On pouvait penser qu'il voulait leur rendre impossible de faire une école. En plus, ça a été rejeté par ces trois Italiens qui sont partis chacun vers leur destin. Ces trois-là, il n'a pas réussi à les convaincre. Ce n'est pas encourageant pour quelqu'un qui fait une proposition et qui essaye de voir ce que ça donne. Et puis, en 73-74, sans doute avait-il l'idée qu'il n'avait plus aucune chance de faire adopter ça par ses élèves. Il faut bien voir qu'à cette époque-là, Lacan avait simplement essayé, non pas même de rendre un tout petit peu de dignité, mais de sauver la vie de ce Département de psychanalyse où nous sommes, et qui était en train d'être vidé, de tomber en débris, en miettes. Ca avait déjà suscité, alors même que ce n'était qu'un tout petit coin de l'espace, une telle levée de boucliers au sein de son École, qu'on n'imagine pas qu'à l'époque il aurait songé à faire adopter cette seconde proposition de la passe.

Et puis, il n'y a pas que des raisons de circonstance. Il y a deux objections, apparemment de structure, à ce qu'on fonctionne comme ça. C'est qu'en effet, on peut craindre, premièrement, s'il ne s'agit que de prendre des analyses terminées, que l'ensemble reste vide, et, deuxièmement, que ça présente évidemment une contradiction avec le projet de 1964. Celui de 64, c'est de faire entrer des travailleurs décidés, à l'occasion non-analystes et non analysés. En 73-74, c'est une hypersélection d'analysés.

Eh bien, je pense, pour avoir fait ce que j'ai fait l'année dernière, que dix-sept ans après cette proposition, il est temps de la mettre en oeuvre. Je pense que ce qui se présente dans la diachronie comme l'entrée définie en 64 et l'entrée définie en 73 doit trouver son placement synchronique, et que, de la même façon que la sélection interne d'une École distingue l'A.M.E. et l'A.E., c'est-à-dire fait une sélection en fonction du travail - c'est l'A.M.E. - et en fonction de l'expérience analytique - c'est l'A.E. - une École qui se réfère à Lacan doit en 1990, et bientôt en 91, distinguer deux voies d'entrée: la première fondée sur le travail - proposition de 64 qu'il faut conserver - et la seconde fondée sur une passe à l'entrée. Passe à l'entrée qui sans doute ne vérifiera pas la fin de l'analyse mais qui serait capable de vérifier - et ce serait déjà beaucoup - le cours de l'analyse, vérifier qu'il y a analyse.

Je dis que la seconde proposition de la passe, celle de 74, est depuis dix-sept ans en attente d'être prise au sérieux. La révérence que l'on a pour ce texte, qui est aujourd'hui commenté dans le monde entier, fait que c'est si sacré qu'on n'ose pas y toucher. C'est si formidable qu'on n'ose pas y toucher. Pour y toucher, pour faire passer ça dans la pratique, avec la prudence qui convient, il faut, premièrement, ne pas en faire un mode exclusif d'entrée - pas plus qu'il n'y a une sélection interne selon un seul critère - et, deuxièmement, que la vérification que comporte la passe soit elle-même modalisée. De telle sorte qu'elle porte non pas seulement sur la fin de l'analyse, mais sur les chances qu'il y ait un jour une fin parce qu'il y a eu un commencement.

Dans la mesure où Lacan a forgé cette arme de guerre de l'analyste qui ne s'autorise que de lui-même, et que ça a multiplié partout des gens pratiquant l'analyse et appuyés sur leur confiance en eux-mêmes - et c'est bien ça que Lacan visait en 73, puisqu'il était obligé de préciser: *je n'ai pas dit que n'importe qui est l'analyste qui peut s'autoriser de lui-même* - je dis que la pertinence de cette proposition de Lacan est vérifiée par le moment historique, et que nous serons les Japonais dignes de ce nom, si nous savons, au mode d'entrée par le cartel prévu par Lacan, qui est le mode d'entrée par le registre du tout et du *plus un* - le

cartel obéit à la logique du tout et du *plus un* - ajouter une entrée selon la logique du pas-tout, une véritable entrée un par un, selon la pratique de la passe.

Voilà. À la semaine prochaine.

LA QUESTION DE MADRID
Jacques-Alain Miller

II - Cours du 28 novembre 1990

Ce par quoi j'ai terminé la dernière fois a retenu l'attention. Je ne vous en avais pas réservé la primeur. J'avais amené ça quelques jours auparavant dans la ville de Madrid, sous forme d'une question. C'est une question qui a été posée à Madrid. Quand il faudra que ça se rédige, ça sera sous ce titre-là. Cette question posée à Madrid doit être reprise, se faire entendre, à Barcelone, à Paris, à Rome, à Buenos Aires.

Il y a ce fait que j'ai posé une question, c'est-à-dire que j'ai demandé à l'assistance ce qu'elle en pensait: qu'est-ce que vous en pensez? Qu'est-ce que vous diriez de ce qu'une École prenne au sérieux la proposition de Lacan faite aux Italiens en 1973? Est-ce que ça vous chanterait, une École de ce genre-là? Le fait que j'ai posé cette question à Madrid et que j'en ai exposé le motif, ça a donné lieu à une discussion qui a dû durer trois heures. Le lendemain, je me suis trouvé à poser la même question à Barcelone, et, là encore, ça a prolongé les choses jusqu'à minuit. Ici, nous n'avons pas les mêmes aises, mais j'entends vous poser la question. Ici, ça ne peut pas durer jusqu'à minuit, ça ne peut pas durer trois heures, ça ne peut durer que jusqu'à trois heures et quart - ce qui veut dire qu'il faudra aller plus vite.

Après tout, j'ai fait cours toute l'année dernière très tranquillement - pas tout à fait au début mais par après - sur cette question-là: *comment est-on admis au banquet des analystes?* Ne vous imaginez pas que c'était dans un souci de contemplation du problème. Il n'y a pas grand chose à contempler du banquet des analystes. Donc, après avoir arpenté ça avec vous une année durant, je suis passé aux travaux pratiques, à l'action. Pour moi, la conclusion de mon cours de l'année dernière, c'est ce petit passage à l'acte sous forme d'une question.

Je ne me précipite pas. Je demande l'avis. Je demande d'opiner sur la mise à l'ordre du jour de la proposition que Lacan a écrite aux Italiens en 1973, proposition qui n'a pas, à ma connaissance, été publiée à l'époque, et dont il se trouve qu'il m'avait donné le texte tapé à la machine. Je l'ai donc conservé et je l'ai publié en 1982 dans le numéro 25 d'*Ornicar?*, sous le titre de *Note italienne,* puisque ça n'a pas de titre dans l'original. Cette proposition, je l'ai déjà assez ressortie pour que ce soit commenté de partout, mais maintenant je demande: qu'est-ce que vous en faites, de cette proposition de Lacan qui est là depuis seize ou dix-sept ans? Qu'est-ce que vous en faites, et est-ce qu'à l'un ou à l'autre, ça vous dit quelque chose? Est-ce que ça vous parle? Est-ce que vous le prenez pour vous? Est-ce que vous acceptez de vous en faire destinataire? par delà le trio italien qui, à peine cette proposition formulée, a pris - ça a été radical - la poudre d'escampette.

Notre réunion d'aujourd'hui fera donc encore partie des hors-d'œuvre, des hors-textes de mon cours de cette année dont je diffère le commencement pour vous donner la parole. Évidemment, je ne vous ai pas habitués à ça. Depuis que je fais ce Cours de *L'orientation lacanienne*, depuis que j'ai commencé sa deuxième série qui a débuté en 1981, il m'est peut-être arrivé une ou deux fois de donner la parole à la salle. Je ne vous ai donc pas entraînés à ça. Je me suis moi-même contraint à tenir chaque séance, sauf quelques fois où j'ai demandé à tel ou tel collègue ou camarade de me remplacer à cette tribune. Il va donc vous falloir peut-être un petit temps pour vous découvrir. Mais allez-y gaiement!

Quand il y a une proposition, la façon la plus simple de répondre, c'est d'abord *plutôt oui* ou *plutôt non.* Tout le monde sait normalement dire *plutôt oui* ou *plutôt non.* Dire oui ou dire non, c'est déjà plus difficile. D'ailleurs, Lacan fait allusion à ça dans son texte aux Italiens, puisqu'il invite, à un moment, à ce que ce soit *"voix pour-ou-contre"* qui décide. Dans ces matières, il arrive qu'il faille en venir à ce qui est quand même le minimum de l'expression, à savoir le binarisme du signifiant. C'est oui ou c'est non, on lève la main ou on la garde dans sa poche, et puis voilà.

Le oui ou le non, c'est évidemment très difficile pour les congénères analystes. C'est très difficile pour des raisons qu'il faut comprendre, à savoir que les psychanalystes, de leur place dans le discours analytique, sont surtout sensibles à la modalisation du discours. Ils

sont formés à ça. Ils sont plus formés à la modalité qu'à l'assertion. Il y a toujours dans le oui et le non, pour un analyste, place pour le soupçon du passage à l'acte. Dans l'horreur de son acte, que Lacan a diagnostiquée, il y a chez le psychanalyste une horreur de tout acte, s'il est vrai que l'acte analytique est le comble de l'acte. Il y a une horreur de tout acte pour la raison que l'acte est antinomique à l'inconscient.

Évidemment, un passage à l'acte, c'est ne rien vouloir savoir de plus. C'est pourquoi le comble du passage à l'acte, c'est le suicide. Quand on répond oui ou quand on répond non, ça veut dire qu'on n'a plus à en savoir plus, que le compte est fait. L'analyste et l'analysant sont plutôt pris dans la logique d'un *"Encore un instant, Monsieur le bourreau!"* Tous des Madame du Barry - *Encore un instant!*

C'est pourquoi périodiquement - si vous y songez - Lacan a dû rappeler aux analystes que le loi du signifiant c'est oui et non. Par exemple, la dernière phrase de son Séminaire sur les Noms-du-Père, celui dont nous n'avons qu'une leçon, se termine par une phrase qui dit à peu près: *Je crois ne vous avoir jamais donné aucune raison de supposer que pour moi le oui et le non c'est la même chose.* Là, dans cette lettre aux Italiens, il y a, avec *c'est voix pour-ou-contre qui décide,* un écho de ce Séminaire.

Je dis tout ça pour vous mettre à l'aise, puisque le minimum de l'intervention, quand il s'agit d'une proposition, c'est oui ou non. Je modalise l'assertion par un *plutôt oui* et un *plutôt non* parce que je ne propose pas de voter là-dessus. Je propose de délibérer là-dessus, c'est-à-dire de regarder la question sous ses différentes facettes, pour voir si ça tient. Est-ce que ça tiendrait comme ci ou comme ça, sur la pointe, sur le tranchant? C'est, en effet, une affaire d'équilibre. Le mot *équilibre* figure au début de la *Note italienne* de Lacan. Il s'agit, dit-il, de mettre à l'essai un équilibre. Nous ne sommes pas des sauvages. Nous ne sommes pas des brutes - un petit peu, mais enfin. Il s'agit de savoir si ça tient.

Il s'agit aussi de savoir pourquoi cette proposition sensationnelle est restée lettre morte depuis dix-sept ans. J'ai déjà eu le temps, la fois dernière, dans le dernier quart d'heure, de vous l'indiquer rapidement. Il y a le fait que Lacan lui-même n'a donné à ça aucune publicité. Il a été extrêmement discret. Il faut essayer peut-être un point de vue historique pour nous dédouaner nous-même de notre surdité, c'est-à-dire considérer le contexte que j'ai rappelé rapidement, à savoir, premièrement, que ce n'est pas encourageant, quand vous faites une proposition à trois personnes, que celles-ci se tirent aussi sec. Ca n'encourage pas le proposant. Il y a aussi, deuxièmement, que le fait de rendre ça public, d'essayer de le faire adopter à Paris en 1974 - je peux vous le dire parce que j'y étais - ça aurait été coton pour Lacan.

C'est rétrospectivement qu'on est ravi de faire révérence à Lacan, parce qu'on s'imagine qu'il ne peut plus rien dire. On est tranquille de ce côté-là. On peut parader comme si on était adopté par Lacan. Ca ne coûte pas cher. Ce n'est pas lui, croit-on, qui va venir dire non. Je n'annonce pas le *ghost* de *Hamlet*, mais enfin, le jeu de l'énoncé et de l'énonciation réserve quelques surprises. Je pense que si vous relisez maintenant la lettre aux Italiens de Lacan, ça vous parlera autrement. Ca aura peut-être un petit effet quand vous allez la relire: ça serait comme si Lacan vous parlait aujourd'hui à travers ce texte. Il ne faut donc pas faire trop les malins avec le rapport ou le pacte avec Lacan. Cette histoire-là, ça remue encore.

Voilà, c'était pour vous mettre à l'aise. Il y a déjà une question? Oui? C'est formidable! Est-ce qu'il y a là un micro-baladeur? Non? Je vais donc passer le mien à quelqu'un et je vais aller prendre un siège. J'avais d'ailleurs préparé une petite variation sur le siège. Au début de son texte aux Italiens, Lacan évoque - c'est peut-être ce qui les a fait fuir - qu'il entendait s'asseoir sur le trio italien pour en faire le siège du discours analytique. Le discours analytique, en effet, a besoin d'un siège - *"Prends un siège, Cinna"...* et la suite.

Puisque nous n'avons qu'un micro en raison de l'improvisation présente, je vais le confier à la première personne qui parlera. Je prendrai des notes, je ne répondrai pas aussitôt. Cette personne voudra bien transmettre ce micro à la seconde, qui en fera de même pour la troisième, et ainsi jusqu'à la sixième ou septième, ou jusqu'à ce que je sois indigné à un moment donné. Mais je ne le serai pas, je vous l'assure. Donc, je passe le micro. Attention, c'est précieux, c'est fragile...

ELISABETH DOISNEAU : - Pour ma part, je répondrai affirmativement à cette proposition de Lacan aux Italiens, à savoir qu'on entre dans l'École par la passe. La question que je me pose - et là je serai moins affirmative - c'est celle de la distinction que vous semblez avoir faite, la dernière fois, d'une passe qui serait, non plus une passe menant à la nomination d'un A.E., mais qui serait, si j'ai bien entendu ce que vous avez dit, témoignage d'entrée en analyse. C'est cette seconde passe qui me pose question. J'aimerais que vous en disiez un peu plus et que vous disiez quelle autorité elle pourrait avoir dans l'École.

JEAN-CLAUDE RAZAVET : - Cette lettre aux Italiens, je l'ai souvent lue et relue, beaucoup travaillée avec des collègues. Elle m'a appris beaucoup de choses sur la passe, sur l'articulation du discours de l'analyste et du discours scientifique, sur l'horreur de savoir. Mais je dois avouer que je ne l'avais jamais vue sous un jour pareil. Vous nous invitez à réfléchir, et je dois dire qu'à la suite de votre dernier cours, j'ai eu à l'esprit la même objection qu'Élisabeth Doisneau. Cette lettre aux Italiens apprend beaucoup de choses sur le moment de la passe, et vous avez vous-mêmes, l'année dernière, apporté beaucoup de choses sur ce moment. Je suis donc un peu étonné que l'on parle de la passe pour une procédure qui aurait à dire simplement: *voilà quelqu'un qui a fait une analyse, qui est dans l'analyse, il y a promesse de passe.* S'il y a promesse de passe, ce n'est pas la passe. Je suis tout à fait sensible - et je l'ai déjà dit dans une lettre que j'ai envoyée au Conseil - à ce qu'on entre dans l'École en se prêtant au dispositif de la passe, mais je peux dire, pour avoir participé aux cartels de la passe, que pour au moins 9/10 des gens que nous avons entendus, il est possible de dire qu'ils ont fait une analyse, mais que là où nous n'avons pas pu nous prononcer, c'est sur la question de la passe - peut-être parce que nous n'étions pas encore assez formés à cette question. Il me semble qu'il faudrait faire attention à ne pas dévoyer ce signifiant de la passe. On pourrait inventer un autre terme.

J.-A. MILLER : - Quand on n'y touche pas, on est sûr qu'il n'est pas dévoyé. Quand finalement il est là dans la naphtaline depuis dis-sept ans, on est tranquille. Que l'École s'occupe bien que la passe soit dans la bonne voie et que pendant six ans elle produise successivement cinq A.E. peu résistants, moi, ça ne m'enchante pas. Je serai plutôt inquiet qu'à se servir de la passe comme ça, il n'en reste plus rien, et qu'au moment où on la sortira de la naphtaline, elle sera mangée aux vers. Vous voyez, je reprends la parole plus vite que prévu.

J.-C. RAZAVET : - On pourrait très bien concevoir deux passes.

J.-A. MILLER : - Mais vous dites que vous êtes étonné qu'on parle de la passe s'il n'y a pas la passe. D'abord, pour savoir si pour un sujet il y a eu le moment de passe ou non, le seul moyen, c'est le dispositif de la passe. D'autre part, il est vrai que le dispositif de la passe se conclut par si oui ou non il y a eu moment de passe. Seulement, la sélection est actuellement de un sur dix. Comme il y a eu une pré-sélection, c'est même moins qu'un sur dix. Les autres sont-ils tous pareils? Est-ce qu'entre une personne qui s'est présentée parce qu'elle a lu Freud - elle a trouvé ça formidable, puis elle a lu Lacan et c'était formidable aussi, alors elle se présente à la passe - et quelqu'un qui a fait un cycle, un travail analytique important, on ne peut pas penser qu'il y a exactement le même rapport avec la cause analytique ou avec le moment de la passe?

À Madrid comme à Barcelone, il y a eu cette objection: *Ah mais, il ne faudrait pas appeler ça la passe.* Je dis tout de suite mon avis: il faut surtout appeler ça la passe, et il faut se demander si nous avons bien conçu la passe comme Lacan l'avait conçue. On peut d'ailleurs la concevoir autrement. Ça peut être légitime. Mais quand même: est-ce que ce serait venu à l'idée des praticiens d'aujourd'hui de mettre la passe à l'entrée de l'École? Je n'en suis pas sûr. Il faut se demander alors ce qu'était la passe pour Lacan, quelle était sa place, quelle était, dans son système conceptuel, la place fonctionnelle de la passe, pour qu'il suggère de la mettre à l'entrée d'un groupe.

C'est peut-être que la passe n'était pas ce qu'un vain peuple pense. C'est peut-être que c'était, comme Lacan lui-même le formulait, une épreuve de capacité pour savoir si

quelqu'un a une chance d'être en mesure d'apporter quelque chose à la psychanalyse, une épreuve pour que ce quelqu'un ne piétine pas à l'entrée, pendant des années, sous le mur des vieux, et que ça lui permette de sauter par dessus ce mur, pour s'assurer que, par exemple, il n'est pas une canaille. C'était un souci de Lacan concernant l'expérience analytique. C'est aussi, bien entendu, s'assurer du moment de la passe. Il y a là tout un ensemble. Nous pouvons dire que nous, nous savons déjà ce qu'est la passe et que là ça ne cadre pas. Mais comme la passe - Lacan le note lui-même - personne n'en avait eu l'idée avant qu'il l'amène, essayons encore aujourd'hui d'être enseignés par lui, essayons de penser la passe à partir du fait que six ou sept ans après en avoir amené le concept, Lacan ait suggéré d'en faire le principe d'entrée des membres de l'École.

J'admets tout à fait que l'on peut discuter. Je comprends tout à fait la surprise. Ca prouve bien qu'on a une certaine notion de la passe, et que la proposition de Lacan ne cadre pas avec l'idée qu'on en a. Je propose donc qu'on fasse l'effort de se placer au moment de la proposition de 1973, et qu'on reconsidère le concept de la passe à partir de ça.

Il y a une objection qui est possible et qui est de dire: *il a dit ça aux Italiens pour faire partir les trois et pour qu'il n'y ait jamais de groupe italien.* Moi, j'ai vraiment considéré la chose, et je ne crois pas que ce soit le cas. Je crois qu'il considérait la situation italienne où la psychanalyse n'a pas pris. Bien que la S.P.I. de l'IPA ait trois cents membres, ce qui a vraiment pris, c'est le jungisme. Comme me le disait, il y a quelques années, un latino-Américain d'origine italienne, qui n'était pas analyste - c'était un banquier - mais qui connaissait son Italie, sa famille: *comment voulez-vous que la psychanalyse prenne dans un pays où l'Eglise à cette place?* C'était cohérent avec la proposition de Lacan que les vrais catholiques sont inanalysables. De fait, les Italiens sont de moins en moins de vrais catholiques, mais c'est vrai que Lacan voyait bien déjà se développer, dans l'Italie de 1973, le côté *j'analyse sans être analysé,* et que mettre la passe au principe du recrutement d'un groupe, c'était d'abord pour parer à ça, pour que d'abord l'exigence de l'analyse pèse sur les praticiens de l'analyse.

MARC STRAUSS : - Il y a des antécédents à la passe dans l'École freudienne de Paris, dans l'École de la Cause, qui font qu'on a plutôt tendance à fuir. C'est une zone dangereuse pour tout le monde. Il y a des questions que ça pose. Il y a un côté plutôt oui, parce que ça repose des questions sur la passe, en particulier des questions sur la passe comme garantie, la question de la passe comme nomination transitoire. Et aussi sur le fait que la passe a été - vous l'avez évoqué à un moment - une sorte d'*agalma*. La discussion que vous venez d'avoir avec Razavet permet d'éclairer les choses par ce que ça apporte de nouveau. Avec le dispositif que vous proposez...

J.-A. MILLER : - Comment dites-vous? Je vous arrête tout de suite. Je ne propose aucun dispositif. Je mets en discussion la proposition de Lacan. Je demande à quelles conditions la proposition de Lacan peut devenir effective. Ce n'est pas une proposition de Jacques-Alain Miller. Si j'en avais une à faire, je la ferais. Je mets seulement en discussion ceci: à quelles conditions la proposition de Lacan de 1973 peut-elle devenir effective? Peut-elle devenir effective, oui ou non? Va-t-elle le devenir, oui ou non? Si la réponse est oui, comment? Voilà ce que je mets en discussion. Je ne propose aucun dispositif, sauf si je ne m'en suis pas aperçu. Peut-être que j'en ai proposé un sans m'en être aperçu.

M. STRAUSS : - Votre position de discussion suppose que ça serait plus simple de déterminer une entrée en analyse qu'une issue.

J.-A. MILLER : - Ah! c'est ça que vous pensez être mon dispositif. Eh bien non, pas du tout. Je vais vous dire, et, là-dessus, c'est très clair: si j'avais quelque chose a proposer, ça serait qu'on rende effective la proposition de Lacan. Il y a beaucoup de façons de la rendre effective, il y a beaucoup d'hypothèses pour la rendre effective. Quand Lacan a fait sa *Proposition de 67*, il avait donné une certaine procédure. Il avait discuté avec des personnes et il avait rencontré énormément de résistances. On a crié à l'attentat à la psychanalyse. A l'époque, c'était: *Attention à la fin de l'analyse! La passe va faire du mal à la fin de l'analyse!* Aujourd'hui, ça s'est déplacé, et c'est: *Attention, on va faire du mal à la passe!* Il y en a qui

ont connu l'atmosphère de 1967-69 autour de Lacan et les cris d'orfraie qu'il y avait: *Attention, Lacan va tuer la psychanalyse! Il va tuer la fin de l'analyse! Il va salir tout ça!* C'est une insatisfaction profonde que cette époque avait éprouvée, au moment où un certain nombre des élèves de Lacan s'étaient empressés d'oublier la passe. Ils ont tout fait sauf la passe.

D'ailleurs, j'aimerais bien savoir comment vont faire un certain nombre de personnes qui souhaiteraient prendre une position de grand ou de grand solitaire. Le concept de la passe comme la pointe de l'*agalma* analytique, la pointe de ce qui est précieux dans la psychanalyse, n'est absolument pas praticable sans un groupe et sans avoir résolu les problèmes effectifs de l'association entre analystes. S'il y a donc quelque chose qui devrait empêcher le narcissisme de la cause perdue, le narcissisme de la solitude, c'est bien la passe. Mais, de fait, dans l'espace analytique, dans tous les pays, il y a toujours une place réservée pour les analystes solitaires, pour ceux qui sont hors de la foule, de ses bruits, hors de la cité même. Le groupe, ce n'est encore pas assez extraterritorial, il faut vraiment devenir soi-même une île. Et ça tente surtout les *elles,* bien sûr, de devenir une île. Je crois que la passe implique précisément le groupe, et que nous pouvons nous réjouir qu'aujourd'hui notre souci - je le partage - soit de protéger la passe. Ca montre quand même le chemin parcouru depuis 1967.

Moi, si j'ai quelque chose à proposer, ce n'est rien de plus que l'application de cette proposition. Ca veut dire, en effet: la passe, intégralement la passe, avec son oui et son non pour son moment de passe, avec son oui et son non pour la nomination d'A.E., et que peut-être l'on puisse seulement - c'est trois fois rien - faire en même temps une autre réponse, qui est: membre de l'École. Ce qui veut dire que ce ne soit pas des Conseils qui en juge, des Conseils qui sont d'habitude débordés, etc., mais que ce soit au contraire ouvert, et que certaines responsabilités soient prises, non pas à partir des informations sérieuses qu'on prend sur l'activité du candidat, mais à partir de la position du sujet. Je dis qu'une collectivité analytique se recruterait selon ce principe, c'est-à-dire une collectivité qui arriverait à surmonter ce que Lacan écrit dans son discours à l'EFP: *"Le psychanalyste ne veut pas croire à l'inconscient pour se recruter"*, et qu'il pourrait y avoir, pour la première fois, des psychanalystes qui veulent bien croire à l'inconscient pour se recruter, qui se recrutent, non à partir de la fin de l'analyse accomplie - on aurait alors un club - mais à partir de la passe, à partir de la position du sujet.

Je vais dire les choses simplement. Je fais partie du Conseil de l'École, et j'y suis resté, avec une interruption due à la permutation, presque dix ans. Eh bien, j'en ai assez de la façon dont on prend les membres en s'informant sur les activités d'un candidat. Ca suffit! Si ça ne change pas, je vais le dire simplement: je m'en vais de ce Conseil. Si ça ne change pas, je pense que mes collègues feront exactement la même chose. Je pense que ça sera comme les prisonniers de l'apologue de Lacan: les neuf prisonniers vont s'en aller du même pas. C'est simplement ce que j'essaie presque de provoquer, et, en tout cas, que ce Conseil lui-même renonce à juger de choses dont on ne peut pas juger.

Si un candidat veut se présenter au nom de l'activité qu'il déploie, il faut lui laisser une porte ouverte, il faut laisser une porte ouverte au non-analysé, au non-analyste, une porte ouverte à quelqu'un qui peut apporter, à partir de sa discipline ou à partir de sa pratique, quelque chose au mouvement analytique. Il doit pouvoir le faire, et il a un Conseil tout à fait adapté pour en juger. Mais, à mon avis, il serait mieux - ça serait plus conforme à la logique du discours analytique - que lorsqu'on veut rejoindre le mouvement analytique au-delà de sa propre analyse - il y a un certain nombre de personnes qui se mettent à y penser à partir d'un certain moment - on accepte de se recruter à partir de l'inconscient, c'est-à-dire de faire la passe, la passe unique - il n'y en a pas deux - et qu'il y ait simplement, à l'autre bout, des personnes pour l'entendre, des personnes qui puissent modaliser - puisqu'on veut tellement modaliser dans la psychanalyse - le oui et le non, c'est-à-dire: *non, ce n'est pas encore le moment final,* ou: *oui, d'accord, vous êtes membre.*

Pourquoi faire en sorte que des gens qui vont s'y présenter prétendent être à la fin de leur analyse? Ils peuvent aussi s'y présenter en disant *je ne suis pas à la fin de mon analyse mais je voudrais quand même faire la passe.* Faut-il qu'il y ait un secrétariat sélectionneur qui les empêche de faire ça? Je ne le pense pas. Je considère que c'est toujours la passe, la passe unique. Si quelqu'un dit: *je ne suis pas à la fin de mon analyse mais je veux faire la*

passe, et qu'au jury il y a des gens qui disent: *il n'est pas à la fin de son analyse mais nous lui donnons quand même une réponse positive quant à son appartenance comme membre,* et qu'alors on dise: *s'il y a ça, ce n'est plus la même passe,* je dis: *c'est vous qui le dites, moi je considère que c'est la même passe.* C'est simplement qu'on puisse s'y présenter sans avoir fini son analyse, et donc qu'il n'y ait pas un secrétariat sélectionneur. Il faut une présélection mais qu'elle n'empêche pas, au nom de cette déclaration, le sujet de se présenter, et que, au terme, on puisse entendre un oui et pas ce non assourdissant, qu'on puisse entendre un oui, un véritable *dignus est intrare.* Bien sûr, il y aura des gens qui ne seront pas pris.

Les cartels de la passe ou les jurys de la passe sont des instances collectives. Si moi je suis un galvaudeur, le galvaudeur bien connu, eh bien, c'est très bien: il y a des non-galvaudeurs qui peupleront les cartels de la passe et ils montreront comment, eux, ils ne galvaudent pas ce que moi je suis prêt à vendre à bas prix.

Donc, pour moi, ça ne fait qu'une passe. Ca permet de serrer de plus près, d'être plus attentif à ce qui se dit au départ et à ce qui peut se dire à l'arrivée, et que ce ne soit pas seulement le oui et le non, mais quelque chose de plus raffiné, de plus de goût à l'occasion, de plus rigoureux, et où ce soit le discours analytique qui soit au poste de commandement. Peut-être que sur cette lancée, nous saurons un peu mieux comment faire pour que nos Associations analytiques, nos Écoles dont nous sommes si fiers, soient plus conformes à l'expérience analytique.

Voilà ce qui m'inspire. Ça suppose que ça ne s'impose pas, que ça s'offre au débat. Ca demande un consensus assez profond pour être réalisé. Jusqu'à présent, aucun groupe analytique, jamais, n'est allé jusque-là. J'ai le soupçon que du côté de Madrid ou de Barcelone, ils en ont plutôt envie. Moi, ça ne me dérange pas du tout que ce soit des Espagnols, des Catalans, qui commencent. Mais j'ai aussi un attachement pour ce qui procède là de l'histoire, depuis la création de l'EFP par Lacan. J'étais, en 64, le benjamin de cette École, et j'aimerais bien que ce qui procède directement de cette fondation ne soit pas trop en retard, et que son rapport à l'histoire ne soit pas de mettre des freins un peu partout où elle peut.

Actuellement, il se passe quelque chose dans la psychanalyse comme il ne s'en est pas passé depuis un petit bout de temps. En France, c'est encore à bas bruits. Il se passe quelque chose et j'aimerais que la contribution de mes collègues français ne soit pas de chercher par où on peut mettre le frein et de me prendre pour le conducteur d'un train fou. Je ne suis pas le conducteur d'un train fou. Il y a un pilote dans l'avion. Je résiste justement à ce que ce soit décidé dans l'enthousiasme. Un petit peu d'enthousiasme ferait du bien, mais ce n'est pas toujours facile, ça ne s'improvise pas. Et il faut encore aller au-delà de l'enthousiasme, il faut regarder ça avec beaucoup de soins, beaucoup de précautions, parce que si on augmente la liste des réponses possibles, le refus devient beaucoup plus dur à supporter. Après tout, ne pas être à la fin de son analyse, eh bien, bon, on continue ou on recommence. Mais qu'est-ce que voudra dire le non à partir du moment où on aura étendu l'empire du oui? Ca, c'est un vrai problème. Ce sont des choses à élaborer. L'ensemble, je le propose à l'élaboration, je propose à que ça se mette à agiter un petit peu les neurones, c'est-à-dire, en fait, le désir.

DANIELE SILVESTRE : - Je ferai là un témoignage sur la façon de recevoir les demandes d'entrée dans l'École dont tu disais que ce n'était pas très satisfaisant. Je voudrais apporter un peu d'enthousiasme à ça, parce que, finalement, il n'y a pas qu'à Madrid et à Barcelone que cette proposition fait de l'effet. Elle fait de l'effet ici aussi, puisque, il y a très peu de temps, j'ai reçu, parmi les demandes d'entrée à l'École, une demande de quelqu'un qui a au fond devancé les discussions éventuelles qui se produisent ici et ailleurs, puisqu'il m'a dit qu'il ne souhaitait rentrer dans l'École que dans cette modalité-là. C'est quelque chose qui trouve un écho parmi les gens qui ont envie d'entrer dans l'Colet. Il précisait - ça m'avait frappé - que ce n'était pas sur ses titres et travaux qu'il avait envie d'entrer dans l'École. Si vous réfléchissez bien à ça, "titres et travaux", c'est ce qu'on demande pour entrer dans quelque chose qui passe par le discours universitaire. Effectivement, à poser le problème d'entrée dans une école de psychanalyse autrement que

par les titres et travaux, il n'y a pas trente-six voies possibles. On pourrait réfléchir encore longuement, mais je n'en vois pas vraiment d'autres que celle de la passe.

VIVIANE MARINI-GAUMONT : - Danièle, en tant que directrice, a fait un témoignage. Je vais faire le lien, puisque je vais évoquer la position de Lacan en tant qu'il était directeur de l'EFP. Cette proposition de 73 a été suivie, tout de suite après, en octobre, d'un congrès à Rome, comme si c'était pour confirmer la lettre aux Italiens, comme si c'était aussi un cadeau que Lacan voulait faire aux Italiens. Je m'en souviens très bien, puisque c'était la première fois que je votais. J'avais voté du fait de Lacan, à savoir que, peu de temps avant, il m'avait annoncé, comme ça, tout de go, et alors que je n'avais jamais fait aucun travail, que je n'avais produit aucun écrit, que je n'avais jamais manifesté un travail théorique: *"Voilà, vous êtes membre de l'École de mon seul fait."* Ceci venant quelques mois après que j'aie manifesté un état subjectif qu'il a pointé simplement en disant: *"C'est ce qui se passe à la fin d'une analyse."* Ce fut à ma grande surprise, parce que ça a duré encore sept ou huit ans, et qu'il a dit pendant sept ou huit ans: *"Ce n'est pas encore la fin, ce n'est pas encore la fin."* Et pourtant, ce jour-là, il avait dit: *"C'est ce qui se passe à la fin d'une analyse."* Six mois après, j'étais devenue membre de l'École. Voilà le témoignage que j'apporte pour confirmer ce que vous dites.

J.-A. MILLER : - Écoutez, vraiment, je vous remercie, parce que c'est un témoignage dont on pourrait faire un paradigme. C'est quand même un petit peu sot, ou un petit peu simple, l'idée de la fin de l'analyse. Comme Lacan le dit dès les chapitres terminaux du *Séminaire XI,* il y a des cycles dans une analyse. Comme il le dit dans sa *Proposition de 67: "Ca n'est pas qu'une fois."* Ça veut dire qu'on passe et repasse par le même point avant de pouvoir dire que c'est la passe, que c'est le moment de la passe. Donc, il est fondé d'examiner si un sujet est déjà passé par un moment dont on peut dire: *c'est comme ce qui se passe à la fin de l'analyse,* et ceci sans que ce soit la fin de son analyse, qui pourra encore durer sept ou dix ans. Ce que vous venez de dire, c'est ce que devrait pouvoir dire un jury de quelqu'un: *ce qui a été transmis par les passeurs, c'est quelque chose comme ce qui se passe à la fin d'une analyse.*

Causons sur ce *comme.* Le *comme,* ça nous connaît. L'inconscient est structuré *comme* un langage. Il y a de quoi causer sur le *comme.* On peut se dire qu'avec les Italiens, Lacan ne voulait pas qu'ils fassent groupe. En ce qui vous concerne, on peut se dire que c'est parce qu'il voulait que vous continuiez votre analyse. On peut toujours voir ça par le petit bout de la lorgnette. Moi, je ne le vois pas par là. Je crois à ce *c'est comme ce qui se passe à la fin de l'analyse.* Au fond, ce souvenir, il faut vraiment que je vous remercie de nous le livrer là, en public. Avec ce souvenir, avec ce trait inconnu de Lacan, vous venez de livrer une des réponses possibles, une des indications possibles, pour un jury de la passe, à savoir que ce jury apprécie si le sujet a traversé un moment comme ça.

ESTHELA SOLANO-SUAREZ : - J'ai moi aussi un petit témoignage à présenter. C'était à une Commission de l'accueil à l'Colet où j'ai fonctionné. La différence est la suivante. Je recevais des personnes qui aspiraient à devenir membres de l'École, et qui, pour cela, venaient présenter leur analyse, afin de savoir si c'est une bonne analyse, une analyse qui leur ouvrirait la porte à la position d'analyste. Je me suis dit qu'ils avaient là déjà fait un pas dans le sens d'une autre modalité, que la modalité est un rapport avec la façon dont le psychanalyste prend sa place dans le rapport qu'il a avec le discours analytique de Jacques Lacan, lorsqu'il rappelle, dans la première leçon des *Quatre concepts*, que les modalités de recrutement de l'analyste font que les analystes ne peuvent pas accéder au principe dialectique qui gouverne l'expérience. Je suis tout à fait d'accord pour cette nouvelle modalité de recrutement.

J.-A. MILLER : - Il y a un certain nombre de personnes, parmi les auditeurs de ce cours, qui appartiennent à un groupe analytique qui s'appelle l'École de la Cause freudienne et qui apportent des témoignages importants. Mais je dis tout de suite que la parole n'est pas réservée aux personnes qui appartiennent à ce groupe et qu'elle est d'abord ouverte à des personnes qui se trouveraient appartenir à d'autres groupes psychanalytiques. Il y en a.

Il y a des messagers. Il y a des preneurs de notes appartenant aux différentes tendances de groupes analytiques. La parole est peut-être même réservée d'abord à des personnes qui n'appartiennent pas à des groupes analytiques mais qui sont intéressées par la psychanalyse, puisqu'elles sont là, et qui peuvent même être éventuellement intéressées de façon très proche à ce dont il s'agit.

ROSA CALVET : - Quelle est l'idée de cette passe pour les Catalans qui sont à l'École Européenne? On dit toujours qu'une École, ça veut dire qu'il y a de l'inconscient et du transfert. Il me semble que travailler cette possibilité que vous avez proposée, c'est de pouvoir faire marcher une institution analytique avec le discours analytique: il y a du transfert et l'inconscient.

J.-A. MILLER : - La personne qui vient de parler est Rosa Calvet. Elle exerce la psychanalyse à Barcelone, et elle se trouve, depuis longtemps déjà, à animer, avec d'autres personnes, un groupe analytique dans cette ville. C'est le groupe d'orientation lacanienne le plus ancien de Barcelone. Il a été créé en 1977 par Oscar Massota qui est celui qui a répandu et fait connaître l'œuvre de Lacan dans les pays de langue espagnole. Ce groupe, qui s'appelait la Bibliothèque Freudienne de Barcelone, s'est dissout le 18 novembre dernier, en même temps qu'un autre groupe, afin que ses membres adhèrent à une autre École qui s'appelle l'École Européenne de Psychanalyse. Je note, parce que ça m'a vraiment frappé, que la Bibliothèque Freudienne de Barcelone est le groupe qui possède la plus grande bibliothèque de psychanalyse en Espagne. Ce qui m'a aussi beaucoup frappé, c'est que ses membres ont dissout leur groupe alors qu'ils ne sont pas encore pris comme membres à l'École Européenne de Psychanalyse qui, ayant des statuts encore incertains, ne veut pas prendre de membres. Donc, avant même de figurer sur la liste d'un groupe, ils ont accepté de dissoudre leur propre groupe qui est certainement le plus auguste. Je dois dire que c'est là un acte qui n'a pas été fait par des gens qui calculent ou qui, en tout cas, ne calculent pas au petit pied. J'en rends volontiers hommage à Rosa Calvet.

PIERRE STRELISKY : - Je dirai oui à un mode de recrutement qui serait fondé sur l'inconscient plutôt que sur les titres et travaux. Mais comme je suis déjà membre, je vais passer le relais à mon voisin, Jean-Louis Gilles, qui a la chance de ne pas être encore membre.

JEAN-LOUIS GILLES : - Ma question porte sur les praticiens et les non-praticiens. Dans les non-praticiens, il y a les non analysés et les non-analystes. Vous avez parlé des analystes non analysés. Je voudrais que vous parliez des analysés non-analystes.

J.-A. MILLER : Par analysés, vous entendez ceux qui ont fini leur analyse sans être analystes au sens de praticiens?

J.-L. GILLES : - C'est ça.

J.-A. MILLER : - Ceux-là peuvent même être nommés A.E. C'est là que le terme d'analyste introduit des confusions, dans son usage, dans sa langue. L'usage peut suivre ou pas. C'est donc une remarque érudite que je fais. D'ailleurs, nous nageons aujourd'hui dans l'érudition. Dans son usage, le mot d'analyste était quand même distinct de celui de praticien. Toute l'idée de la passe chez Lacan est justement de penser qu'on pouvait disjoindre le fait de praticien de l'analyse et un certain être de l'analyste. Il faut discuter ça.

Ce qu'il y a d'amusant, c'est que là les positions sont inversées, parce que Lacan a eu longtemps un point de vue fonctionnaliste sur l'analyste, c'est-à-dire: *j'appelle analyste celui qui fonctionne comme ça.* D'une certaine façon c'est vrai, mais il faut mettre de la dialectique dans tout ça. Ca voulait dire: *ne vous prenez pas pour la cause du désir, ne faites pas d'interprétations avec. "Le poumon, le poumon, le poumon!"*, comme dit Toinette dans *le Malade imaginaire.* Lacan entend là l'analyste en tant qu'il fonctionne à une certaine place. Mais il n'empêche - et c'est toute l'idée de la passe - que la psychanalyse produit une

mutation "définitive": un sujet analysé et un sujet qui ne l'est pas, ce n'est pas le même type de sujet.

On peut discuter ça, on peut se demander si c'est réversible. On se demandait ça pour la forclusion: est-elle réversible? La passe est-elle réversible? Ce n'est pas impossible. En plus, il y a un certain nombre de phénomènes - c'est bien connu - et même de phénomènes post-analytiques, qui tiennent à la présence de l'analyste. Quand c'est de la suggestion pure et simple, on peut vérifier ça: le sujet va bien quand il va voir l'hypnotiseur ou le suggestionneur, et s'il arrête de le voir, hop! tous les symptômes reviennent. Pour la suggestion, c'était connu déjà du temps de Mesmer. C'était des objections que l'on faisait déjà au XVIIIe siècle à Mesmer, à savoir que ça demandait le rapport en présence de l'opérateur. Je m'excuse mais je dois dire que l'on a constaté aussi des phénomènes comme ça dans la psychanalyse, et pour la bonne raison que le transfert est une version, une élaboration. Elle est certainement mise à distance mais il reste quelque chose de la suggestion. Quand Lacan, dans son Graphe à deux étages, distribue suggestion et transfert, il met suggestion en bas et transfert en haut, à des places comparables, en disant que le transfert trouve là son fondement. Quelques années plus tard, il n'hésite nullement à dire que le transfert se motive déjà suffisamment de la primarité signifiante du trait unaire. C'est dire que le transfert est là impliqué par le minimum du signifiant.

Alors, qu'est-ce que vous voulez que je pense? quand il y en a qui se présentent pour nous expliquer que la passe c'est la fin du transfert et qu'après on passe hors transfert, genre chat qui s'en va tout seul. En effet, quand on croit ça, on devient un chat qui s'en va tout seul, selon l'expression de Kipling. Les chats qui s'en vont tout seuls, ils s'assemblent, comme ça, de temps en temps, le soir, autour d'une poubelle. C'est une forme d'école. Une école, ça n'est qu'une vaste poubelle. Je le regrette pour eux. Je regrette qu'ils n'aient pas mieux lu Lacan. Ca m'inquiète beaucoup de penser que la passe ait parfois été dans les mains de gens qui n'avaient pas bien lu Lacan. On va me dire qu'on peut le lire comme ci et comme ça. Moi, je n'ai pas ce point de vue-là. On peut le lire comme ça ou comme ci, mais il faut encore le développer, il faut encore que ça tienne le coup suffisamment longtemps. Puisqu'à l'occasion on m'impute de défendre l'infinitisation du transfert, eh bien, que l'on m'explique comment ou en quoi peut-on penser que le transfert revient à zéro. Je dis que c'est impossible. Et je le dis d'une façon d'autant plus assurée que je ne fais que répéter Lacan une fois de plus. D'ailleurs, c'est ma vocation: je répète Lacan. Je me suis simplement aperçu que quand on le répétait à un certain moment, sur un certain ton, dans un certain contexte, ça faisait entendre d'une autre façon ce qu'il avait dit. Moi, ça me suffit dans l'existence. Je ne cherche pas à avoir ma voie propre. Je suis un suivant de Lacan. Ca me suffit.

L'usage que comporte la passe, c'est que l'on puisse distinguer l'être de l'analyste et le praticien, que donc on puisse être nommé A.E. sans être praticien de l'analyse. Ca va loin, et Lacan l'a imposé à l'époque à son École. Ca a fait un scandale. Ca a fait scandale parce qu'il a imposé la nomination d'un qui ne pratiquait pas l'analyse. Donc, il faut faire attention quand Lacan dit que les non-analystes c'est que les autres sont des analystes. On comprend ça complètement de travers, comme s'il y avait là deux classes disjointes.

La question, c'est qu'il faut qu'opère, dans une école, le soupçon, c'est-à-dire la question: *est-il analyste ou ne l'est-il pas?*, et que ce soit une question au travail. Dans une école qui répond au paradoxe de Russell, bien sûr qu'on ne peut pas faire la ségrégation des analystes d'un côté et des non-analystes de l'autre. Alors on va en nommer quand même quelques-uns Analystes de l'École. Pourquoi? C'est quand même pour que ça tire un peu les choses en avant, qu'on se dise qu'il y en a certains pour lesquels on arrive à fermer les yeux sur le côté par où ils sont des non-analystes. Il faut bien qu'ils soient des non-analystes par quelque côté, par exemple pour l'ouvrir. Sans ça, on va avoir une École de muets. Et puis, il faut quand même aussi, dans une école, qu'on enseigne, et, quand on enseigne, on est non-analyste. Quand on enseigne d'une certaine façon, on est analysant.

Ici, je me laisse aller. Je me laisse aller à certains moments, en prenant des risques, comme aujourd'hui, où je suis à la merci de glisser dans un lapsus. Je suis à la merci d'en dire plus que je ne voudrais. C'est là que je considère que quand même, dans la psychanalyse, on peut aller beaucoup plus loin que l'art de la prudence traditionnelle, l'art de la prudence traditionnelle tel qu'il se rencontre chez Baltasar Gracian. Le grand prudent, l'homme de cour, le raffiné, il doit parler peu. L'analyste en exercice en donne l'exemple: il

faut qu'il mesure ses paroles, il n'a aucune idée de ce qu'un mot qui lui viendrait pourrait avoir comme écho pour celui qui l'écoute. À l'occasion, c'est celui qu'il laisse passer qui se trouve faire effet d'interprétation ou d'insurrection chez l'analysant. Mais je crois que le prudent moderne doit parler. Évidemment, c'est beaucoup plus difficile de continuer d'être le prudent tout en parlant beaucoup. Si vous surveillez chaque mot, si vous écrivez tout à l'avance et que vous lancez quelques phrases énigmatiques, c'est plus facile. Mais ce n'est pas du jeu. La question, le difficile dans ces affaires, c'est de parler beaucoup - autour, évidemment, du silence fondamental. En tout cas, c'est ce que je prends comme orientation.

MARGA MEDELENKO : - J'ai pensé plutôt - vous l'avez signalé mercredi dernier et aujourd'hui encore - à l'importance de prendre cette lettre aux Italiens, non comme une unité en soi, mais comme faisant partie d'un processus, c'est-à-dire la lire pour éclaircir l'*Acte de fondation* et la *Proposition de 67.* Je me demandais s'il n'y avait pas chez Lacan, au moment de sa *Note italienne*, la volonté de signaler quelque chose ici en France.

J.-A. MILLER : - Il faut bien dire que ce qu'il signalait en France à l'époque, ils en avaient à peine besoin. A peine Lacan disparu, Lacan qui soutenait tout ce monde-là de sa voix - je parlais de ce qui est nécessaire pour soutenir les choses de la présence -, on les a vus, tous, ou presque, effacer la *Proposition de 67,* c'est-à-dire venir nous expliquer qu'ils n'arriveraient pas à faire leurs groupes de merde s'ils introduisaient la passe. Ils ne se sont pas dit que peut-être leurs groupes étaient constitués de façon fautive puisqu'ils sauteraient si la passe y était introduite. Ils se sont dit, pour garder leurs petits empires de souveraineté, que s'ils introduisaient la passe, eux, comme notables, passeraient tout de suite à la trappe, ou n'arriveraient pas à contrôler ça comme ils le souhaitaient. On a donc vu, après la dissolution de l'EFP, de façon éhontée, toute cette bande de petits notables fabriquer son petit espace, et surtout dire: *Non! la passe empêcherait notre institution de fonctionner.* Et ce sans se poser une seule fois la question si ce n'était pas la condamnation analytique même de leurs institutions qu'ils prononçaient ainsi.

Là, en effet, dans l'histoire de la psychanalyse, la place de l'École de la Cause freudienne est distinguée. C'est un privilège qui ne tient pas à une adoption. C'est un privilège de travail. Tout était fait pour que la passe puisse y fonctionner et soit compatible avec l'existence d'un groupe organisé. Alors, il y a tel ou tel groupuscule qui a essayé de faire un petit peu pareil, quasiment sans nominations, etc. Ne parlons pas des clowns, ceux qui ne voulaient pas de la passe pour garder en main leur institution. Qu'on regarde le statut de ces groupes, des groupes analytiques français, qu'on fasse une étude comparative de ces statuts et qu'on constate ceux qui sont vissés à double-tour, vissés de la même façon dont on me reprochait de l'avoir fait il y a dix ans. Eh bien, celui-là même qui me reprochait de faire ça, regardez comment son groupe est constitué, et demandez-vous pourquoi, dans les annuaires de ces groupes-là, les statuts ne figurent jamais. Dans l'ECF - rendons-lui ça - ça a été maintenu. C'est là que l'on voit que Lacan a été un précurseur. Qui aurait songé à appliquer la *Note italienne* de 73 alors qu'on piétinait la *Proposition de 67* ?

Je marque là un petit peu de colère. Il faut croire que c'est chaque fois comme ça en début d'année. Je promets que cette année je ferai un cours de psychanalyse, et que ça, ça fait partie du hors-texte.

ERIC LAURENT : - La passe, il me semble, est entrée dans un débat au sein de ce groupe analytique de l'École de la Cause freudienne, depuis un an et de façon très insistante. Ça a permis de gagner sur des zones qui restaient obscures, en particulier de recentrer cette passe sur ce qui peut se transmettre de la psychanalyse en chassant toute conception initiatique.

À considérer, telle qu'elle se présente, cette *Note italienne*, six ans après la *Proposition de 67*, il me semble que l'on voit que c'était pour Lacan l'occasion de relancer, dans son École même, ce qui était en jeu dans la passe, et ceci en examinant à nouveau la disjonction de la passe et de la fin de l'analyse. Il y a eu beaucoup de façons d'utiliser cette disjonction entre passe et fin d'analyse. Cette distinction est présente dans le texte, quand Lacan évoque un deuil de l'objet *a* qui dure. Il reprend une formule homologue à ce qu'il a pu dire autrefois: *"le dur désir de durer"*. Là, ce deuil dure.

Il y a une façon de disjoindre cette passe de la fin de l'analyse qui serait d'abord de dire que la passe serait ce qui n'aurait pas pu se dire dans l'analyse, et que le dernier mot de l'analyse elle-même ne viendrait que de la passe. C'est là que la passe serait le dernier mot à dire - avec une tentation, celle de faire durer très longtemps ce dernier mot, sur le principe général du *"Encore un instant, Monsieur le bourreau".*

Cette disjonction entre passe et fin de l'analyse, si elle est cruciale dans le dispositif, on la voit se reporter en amont, pour savoir si avant la fin, il y a des moments comme la passe, s'il y a enclenchement ou pas. Ca redonnerait un sens à ce terme de passant quelquefois un peu compact. Il me semble que ça remettrait sur ses pieds la bonne façon d'articuler cette disjonction, et que ça réinterrogerait le lien entre recrutement et congénère, la façon dont le terme même de recrutement est accolé à celui de congénère. C'est une question lancinante chez Lacan; comment faire fonctionner un recrutement sur un tout autre critère que la pratique?

FRANZ KALTENBECK : - La redécouverte de ce texte est certainement un événement. Il va de soi que je dis oui sans réserves, mais je voudrais donner à ça une ou deux raisons. La première, c'est que je trouve que cette nouvelle ouverture de la passe à l'entrée permet de nous réveiller. Il y a quelque chose, en effet, qui menace toute institution: une sorte d'asphyxie. Je dirai, deuxièmement, que cette passe à l'entrée permet une mise en valeur du travail de l'analysant, ce que je trouve très satisfaisant.

HUGUETTE BECHADE-CANTONE : - Vous avez dit quelque chose de très émouvant, à savoir que personne avant Lacan n'avait eu l'idée de la passe. Comment est-ce que ça lui est venu? C'est toute la question de l'enseignement de Lacan et de sa séparation d'avec l'IPA. Je pense que Lacan a saisi - ça a sonné à ses oreilles - qu'il y a une autre façon pour l'être-analyste que l'identification à son analyste. En ce sens, la passe est un véritable carrefour structural. C'est aussi, pour l'extension, autre chose que ce qui fait comme. Ayant constaté que c'est une passe par rapport à l'impasse freudienne qui est le mode de l'identification, Lacan a eu l'idée de créer un dispositif pour que se recueille le témoignage de la passe dans la cure, à savoir qu'il attendait - et il l'attend encore à travers nous - une réponse à cette question qu'il a posée. Il a installé le dispositif pour y répondre. Il est tout à fait important de conserver le tranchant de la question de Lacan, parce qu'elle s'inscrit contre le passage par le mode de l'identification.

J.-A. MILLER : - Oui, personne avant Lacan n'en a eu l'idée. C'est Lacan lui-même qui fait état des discussions qui ont eu lieu après sa *Proposition de 67,* discussions où les notables de cette époque évoquaient ce qu'ils considéraient être les dangers de cette *Proposition*, et même ses dangers analytiques. Lacan notait avec amusement que personne, par contre, ne lui contestait l'isolement, le pointage du moment de la passe, alors que c'était inconnu au bataillon avant qu'il ne le formule.

Je vous conseille, puisque je suis là, entre autres, pour donner des idées dans les lectures des grands textes psychanalytiques - c'est ma fonction d'enseignant du Département de psychanalyse de Paris VIII, fonction que je n'oublie pas un instant - je vous conseille de relire maintenant le *Discours à l'EFP* qui figure dans le numéro 2-3 de *Scilicet.* Je suis sûr que de cette petite discussion que nous avons là, vous y saisirez maintenant comme une actualité: par exemple quand Lacan parle de ceux qui sont sourcilleux devant la phase d'expansion de son discours, de ceux qui, hier, aujourd'hui et demain, nous surveilleront parce que j'agite un petit peu les Européens. Ca ne leur plaît pas que ça ne reste pas "à eux", si je puis dire. Eh bien, qu'ils relisent, ces eux-là, ce *Discours à l'EFP* où Lacan évoque ces sourcilleux. C'est ça que veut dire être un précurseur: *"A se rassurer d'un effet de mode dans cet afflux de mon public, ils ne voient encore pas que pourrait être contesté le droit de priorité qu'ils croient avoir sur ce discours, de l'avoir tenu sous le boisseau."*

C'est très descriptif de la période 68-69, de ceux qui étaient là à faire la fine bouche parce qu'il y en avait un peu trop qui s'intéressaient à Lacan, et qui allaient leur passer sur le corps s'ils ne voulaient pas courir. Il faut courir, il faut courir très vite, mes bons amis de l'Ecole de la Cause freudienne! Il ne faut pas traîner les pieds, parce qu'actuellement il y en

a d'autres qui sont déjà aussi dans la course. Votre droit de priorité est déjà contesté, très respectueusement contesté. J'ai vu Rosa Calvet elle-même, à Barcelone, il y a dix jours, au moment où moi-même je parlais, se lever pour dire, pleine d'émotion, ce que nos collègues espagnols devaient à l'École de la Cause freudienne, que ça avait été pour eux un modèle et qu'elle la remerciait. Mais à part ça, Rosa Calvet et ses collègues ne songent pas à protéger les acquis. Leurs acquis, les acquis qu'ils avaient, ils les ont balancés. Ils sont actuellement en dissolution accomplie. Ce à quoi ils songent, ce n'est pas à une école qu'ils ont déjà et qu'il faudrait qu'ils protègent contre les mains sales de la multitude et des va-nu-pieds. Ils se sont mis eux-mêmes dans la situation de va-nu-pieds. Ils sont à essayer de constituer quelque chose, éventuellement - c'est en discussion très active - sur la base de la *Proposition de 67* et sur celle de 74. Pas la proposition de Jacques-Alain Miller, mais celle de Lacan.

Voilà, il faut courir. Ceux qui ne courront pas, je ne peux rien pour eux. Je ne peux rien pour eux parce qu'on ne peut pas lambiner quand c'est l'ouragan. Tout ce que je peux pour eux, c'est d'en parler en même temps ici, et de ne pas laisser ça en Espagne. Après tout, j'aurais pu faire comme Lacan: laisser ça ailleurs. Mais comme l'a bien noté Eric Laurent, si les Italiens avaient mis ça en pratique, ça aurait pu revenir de l'Italie sur la France et avoir eu quelques effets. Ca n'a pas été le cas. Là, il y a quand même des chances qu'en Espagne, même en Italie enfin, et dans quelques autres endroits, ça soit mis en pratique. Ca sera long, ça sera difficile, ça pose des problèmes pratiques énormes. Mais comme ça a une chance de se faire enfin, j'ai pensé que je ne devais pas laisser ça ailleurs. J'ai pensé qu'il fallait que je le ramène de Madrid et de Barcelone jusqu'ici. Je vais pousser les choses jusque-là, jusqu'à ce point.

D'habitude, l'année dernière et quelques années avant, on me donnait chaque semaine une transcription officielle de mon cours tapée à la machine, et due à monsieur Jacques Peraldi. Curieusement, là, en début d'année, ça ne s'est pas passé. Je vais donc demander à ceux qui enregistre ce cours de bien vouloir me donner un double de leur bande magnétique. Ils peuvent me le donner la semaine prochaine. Je corrigerai moi-même la transcription. Ça me permettra de l'envoyer à nos amis de Madrid, de Barcelone, de Rome, de Buenos Aires, et de quelques autres villes.

À la semaine prochaine.

LA QUESTION DE MADRID
Jacques-Alain Miller
III - Cours du 5 décembre 1990

Je trouve un papier en arrivant ici: *"Pour Jacques-Alain Miller. Merci de rappeler à l'assistance qu'il est strictement interdit de fumer dans cette salle et de laisser des restes de nourriture. P.S. L'autre mercredi la salle était dans un état déplorable: mégots écrasés sur la moquette, restes de nourriture, canettes et boites de boisson vides.*" Avant de venir, très peu de temps avant, j'ai reçu par fax ceci: *"Rappelez aux participants de ne pas fumer et de ne laisser ni boissons ni papiers gras.*" On ajoute que si cela n'est pas respecté, on va se faire mettre dehors. Donc, je vous le transmets. Moi, je ne fume pas et je ne laisse pas de papiers gras. Comment?... Ah! j'ai fumé la semaine dernière... Alors je suis méchant aussi.

J'ai pu mesurer l'écho du débat, qui a eu lieu ici la semaine dernière, par le nombre de transcriptions qui m'en sont parvenues. Si jonc je ne donne pas à ce débat la version établie qu'il mérite, je serai impardonnable.

De la semaine dernière à cette semaine, j'ai eu l'occasion - c'est tombé comme ça - de voir le groupe italien. Je me suis rendu à Rome où j'avais convoqué, quelques semaines auparavant, une réunion de ce groupe *"tel qu'il se présente"*, pour reprendre l'expression que Lacan utilisait en 73: *"Tel qu'il se présente, le groupe italien a ça pour lui qu'il est tripode."* Le groupe italien tel qu'il se présente en 90 n'est plus tripode. Il serait plutôt mille pattes. Ce n'est pas encore tout à fait un mille-pattes, mais une vingtaine de personnes, sinon anciennes, du moins déjà connues, ayant déjà roulé leur bosse. C'est aussi une centaine de personnes qui attendent d'entrer, qui piétinent à la porte, une centaine dont un certain nombre se trouvaient jusqu'à présent répartis dans des petits groupes à travers tout le territoire italien, et qui depuis deux mois sont saisies d'une certaine envie de se décloisonner, et qui frappent à la porte avec décision et insistance. C'est donc une situation sensiblement différente de celle de 73: la fuite du tripode n'a pas empêché la diffusion, n'a pas empêché une formation.

Aujourd'hui, eh bien, il faut répondre, il faut répondre à cette attente. A cette vingtaine de personnes, j'ai donc proposé des statuts de groupe. Je leur ai proposé de se répartir des fonctions, des tâches, du travail, et de fonctionner comme un groupe se coordonnant à travers toute l'Italie. Ils y ont tous consenti, d'autant plus facilement sans doute, qu'un refus de l'un ou de l'autre n'aurait rien arrêté. Ce sont les meilleures victoires, celles où l'on n'a même pas besoin de livrer bataille. Ca suppose une préparation. Il faut dire que j'avais préparé ça depuis cinq ou six ans.

La question de Madrid n'a pas été débattue à Rome: *Voulez-vous, oui ou non, d'une entrée à l'École par la voie de la passe selon la proposition de Lacan en 73-74?* Nous sommes restés dans le même lieu, de 10 h du matin à 6 h du soir, un lieu romain dont je vous conseille la visite et qui s'appelle la Villa Maraini. La question a été mentionnée, mais, pour ce qui est du débat avec les Italiens là-dessus, ça sera pour une autre fois. Nous sommes restés en-deçà du débat sur cette question.

J'ai reçu un autre écho, précieux, de ceux qui, ici ou autour d'ici, ne sont pas membres d'un groupe analytique mais qui voudraient l'être, qui découvrent qui voudraient l'être: devenir membre d'un groupe analytique, d'une École, par une procédure de passe. Il faut s'assurer qu'il n'y a pas de malentendus là-dessus. Ce sont des personnes qui ne pensent pas être à la fin de leur analyse. C'est clair dans ce qu'elles m'en écrivent. Elles ne pensent pas non plus être au début de leur analyse. Elles pensent être en cours d'analyse. Elles pensent s'intéresser à la psychanalyse en tant que telle, au-delà ou à côté de leur propre analyse. Pour se retrouver membre d'une École, elles préfèrent avoir à faire état de leur position de sujet, de leur rapport à l'inconscient, de la façon dont le rapport à la cause analytique est fondé sur le rapport à l'inconscient. Elles préfèrent témoigner de leur expérience de psychanalysant plutôt que d'être jugées sur travaux.

Il y a donc maintenant clairement des gens comme ça, des gens qui ont cette préférence. Ils ne sont pas encore très nombreux mais il faut dire que la nouvelle est récente. Déjà se met à exister cette catégorie-là de postulants. C'est notable. Déjà la semaine dernière, si je me souviens bien, Danièle Silvestre avait fait état d'une demande en ce qui concerne l'École dont elle est directrice et qui se formulait dans ces termes.

Pour aujourd'hui, partons de là. Je vais partir de là, et puis, à un moment donné - et d'ailleurs quand vous voulez - vous levez la main et puis vous avez le micro. C'est le nouveau style pour ce début d'année. Je compte que progressivement on s'anime. Je n'entends pas doucher l'enthousiasme à parler qu'il y a eu la dernière fois. On m'a dit qu'il n'était pas très facile de me faire des objections, que je le prenais mal. Fondamentalement, je le prends bien. Sur le moment, la passion argumentative peut m'entraîner à de la véhémence, mais elle ne vise nullement l'objecteur, elle vise le débat, l'orientation à découvrir, parce que, des objections, j'en vois moi aussi, et des sérieuses.

Il s'agit d'apprécier. Je crois qu'on ne peut pas tout avoir. Je crois que ce qu'on gagne d'un côté, on le perd d'un autre. Il n'est pas évident que tous les *desiderata,* toutes les espérances, peuvent être satisfaits par un fonctionnement merveilleux. Je crois que par la réflexion, par le débat, par la délibération, on peut découvrir certaines impossibilités de structure qui empêchent de faire tout à la fois. Ca, ce n'est pas une question de bonne ou de mauvaise volonté. Donc, je suis tout à fait pour le débat et pour les objections, et je me recommande à moi-même de les accueillir sur le moment avec la tranquillité et la reconnaissances qu'elles m'inspirent tout de suite après.

Pour lancer le débat, je voudrais marquer que je trouve très frappant que déjà il y ait cette catégorie en formation, cette catégorie de postulants à l'entrée dans une École par la voie de la passe. On se demande, après tout, ce qui mérite à la passe la confiance qui lui est faite. Au fond, le mouvement même d'établir la passe dans une fonction d'entrée, de revenir à y penser sérieusement, ça pourrait, ça devrait porter un élément de défiance à l'endroit de groupes qui ont jusqu'à présent ignoré ou méconnu cette possibilité. On pourrait vraiment se demander pourquoi est-ce qu'on va encore leur faire confiance, à ces anciens qui avaient la possibilité d'établir ça depuis longtemps et qui se sont acharnés, depuis plus de quinze ans, à n'en rien faire. Donc, à quoi et à qui est-ce qu'on fait exactement confiance pour livrer le plus intime ?

Dès que l'on essaie de remettre à l'ordre du jour la vertu de la proposition de Lacan, on s'aperçoit de la volonté acharnée des groupes analytiques à se recruter sur d'autres principes que celui-là. Il y a eu un formidable *je n'en veux* rien savoir de tous les groupes analytiques à travers le monde, et ça pose tout de même la question de savoir sur quoi a été appuyé ce refoulement. Est-ce qu'il était appuyé seulement sur la méchanceté et l'ignorance des responsables? Ou est-ce qu'il ne trouvait pas l'appui des postulants eux-mêmes? Après tout, la *Note italienne* de Lacan est extrêmement exigeante pour le postulant. Elle propose aux Italiens un modèle d'École où il n'y aurait que des analystes.

Mme X. - Lundi soir, Judith Miller a mis en circulation une proposition pour les deux voies d'entrée à l'École qui me semble différente de celle que vous avez présentée la semaine dernière. En gros, elle a dit que la voie par la passe sera une voie pour ceux qui veulent devenir analystes ou pour les analystes, alors que la voie pour "les travailleurs décidés" sera réservée aux non-analystes et aux non-analysants. Il me semble que c'est différent. C'est peut-être quelque chose à discuter.

J.-A. MILLER : - Je parle de la proposition faite par Lacan, pas des propositions faites par des membres de sa famille en 90. J'essaye d'examiner pourquoi cette proposition a pu être méconnue. Je pose cette question à propos de la confiance qui semble aujourd'hui être faite à cette proposition et à la procédure de la passe. Je réponds moi-même que l'on ne peut pas imputer aux seuls responsables d'avoir passé à la trappe cette proposition. Je pense que dans ce refoulement sont également compromis les postulants, et ce pour la raison que cette proposition, telle qu'elle a été formulée par écrit par Lacan, propose un modèle extrêmement exigeant d'une Ecole où il n'y aurait que des analystes: à l'entrée de l'Ecole s'établit la procédure de la passe et on juge si quelqu'un est ou n'est pas analyste. On ne juge pas la question de savoir s'il y a eu analyse, on juge la question de savoir s'il y a de l'analyste. Lacan prend le soin express de distinguer les deux cas selon le critère de l'enthousiasme: si ça manque, *"il peut bien y avoir eu analyse, mais d'analyste aucune chance".* C'est dire que sa version la plus extrême de la proposition aux Italiens offre un modèle d'Ecole devant lequel se sont récriés les responsables, qui ne pouvaient évidemment être responsables qu'à la condition que leur Ecole soit peuplée. Sans ça, on est responsable

de quoi? De soi-même. Pour être responsable de groupe, il faut qu'il y ait des gens dedans. Donc, les responsables se sont récriés, et on imagine bien que les postulants aussi. Ce qui fait qu'ils sont tous dans le même bain.

L'avantage de la proposition de Lacan, c'est qu'elle met en cause tous les principes et toutes les pratiques effectives de sélection des groupes analytiques jusqu'à aujourd'hui. Elle met en valeur qu'aucun ne veut croire en l'inconscient pour se recruter. C'est la phrase que j'ai citée de Lacan, au moment où il s'exprimait à Rome en 67, dans une certaine tonalité pessimiste qui est déjà marquée par le titre de ce texte: *Raison d'un échec.* En 67, il estimait que ce qu'il avait essayé de provoquer par son discours de Rome en 53 était un échec. Dans ce texte, il formule que le psychanalyste ne veut pas croire à l'inconscient pour se recruter. Il est clair que la proposition de la passe, que ce soit celle de 67 ou celle de la *Note italienne*, va à contre-pente de cette volonté de ne pas croire à l'inconscient dans cette fonction. C'est un effort pour croire à l'inconscient dans le recrutement même du groupe analytique.

Si Lacan est visiblement pessimiste en décembre 67, c'est qu'il a déjà pu voir comment l'EFP a accueilli sa *Proposition d'octobre 67* sur la passe. Il s'aperçoit que le groupe nouveau qu'il avait créé en 64 ne vaut pas plus cher. Constatons que sitôt Lacan disparu - je l'ai dit la dernière fois - la passe a été mise au rancard par presque tous ses élèves. Elle a été mise au rancart - disons-le - par les notables, ou par ceux qui se voulaient tels, et qui considéraient - avec sagesse bien sûr - que la passe est ingérable et qu'elle menace l'institution. Donc, nous pouvons les appeler aujourd'hui comme il convient, les appeler de leur nom analytique en relevant le qualificatif qui m'a échappé la dernière fois, à savoir que ce sont des groupes anti-passe. Ils ont été tous établis sur le refoulement de cette procédure ou ils l'ont maquillée. Les uns par la soustraction de toute nomination, faisant de la passe un passe-temps, surtout pour ne pas s'y engager, pour ne pas y engager leur responsabilité. D'autres en l'oubliant purement et simplement, et en remplaçant les textes fondateurs de Lacan par des pitreries, publiant des annuaires où ils oublient soigneusement de placer leurs statuts, et où, à la place des principes de Lacan, ils mettent quelques propos d'après-dîner.

C'est le mérite d'un groupe issu de l'EFP, l'École de la Cause freudienne, que d'avoir d'emblée affirmé qu'elle pratiquerait la procédure de la passe pour la nomination d'Analystes de l'École. Elle a le mérite de ce choix initial qui a même précédé sa création. Maintenant, elle s'est faite une haute idée de cette passe. Que ça ait été un peu sur le modèle de la pile Wonder, c'est certain. C'est un slogan publicitaire de mon enfance qui ne s'emploie plus aujourd'hui: *La pile Wonder ne s'use que si l'on s'en sert.* Il y a tout de même eu une pratique de la passe un peu frileuse, un peu aseptisée. Moi, je crois que la passe ne s'use que si l'on ne s'en sert pas, et qu'elle aurait très bien pu tomber en désuétude.

On s'imagine bien, précisément parce que ce groupe de l'École de la Cause freudienne a eu l'honnêteté de mettre à ciel ouvert ses problèmes avec la passe, que les groupes anti-passe se précipitent pour dire: *vous voyez bien, on ne peut pas y arriver, regardez comme ça crie dans cette Cause freudienne et comme chez nous ça tourne.* Il faut dire que chez eux, c'est vraiment le silence. Il y a eu un magazine, l'année dernière, qui a parlé du *"tumulte dans la psychanalyse"*. Mais dans les groupes anti-passe, c'est la paix des cimetières. Pour que la passe ne tombe pas en désuétude, il faut donc du renfort. C'est justement ce qui a l'air de se proposer, dès lors que je remets à l'ordre du jour un *rien d'autre que la proposition de Lacan.*

L'anti-passe, ça touche les lacaniens, bien sûr, puisque les autres n'ont pas la notion de la passe, mais on peut dire que ça s'inscrit dans une passion générale du psychanalyste. En effet, ça consiste à dire quoi? Faire des groupes qui se regroupent sur travaux, sur des services rendus au groupe comme si ce groupe était une fin en soi, ça veut dire: *nous voulons bien vous analyser mais nous ne voulons pas reconnaître votre analyse.* Une fois que c'est fini, c'est Ponce Pilate: *ça n'est plus notre affaire, mais nous voulons bien vous prendre au titre de bon travailleur.* C'est pourquoi il y a, dans la passe, un élément de revendication de l'analysant, celui de forcer l'analyste, l'analyste en corps, l'analyste et ses collègues, à reconnaître ce qu'il a fait, à dire son mot sur un *voilà ce que tu as fait de moi, voilà ce que la psychanalyse a fait de moi.* C'est là-dessus que l'horreur de l'acte de l'analyste est à son comble. Il détourne le regard de ce point-là.

Dans l'IPA, ça a pris une autre forme, à savoir que dans la plupart des Sociétés de l'IPA, c'étaient les médecins qui analysaient. Et qui est-ce qu'ils analysaient pour une bonne part? Des non-médecins. Donc, ils n'avaient pas - c'était la règle - à reconnaître, à admettre ce qu'ils avaient fait avec les non-médecins. Les non-médecins qui voulaient s'autoriser comme analystes, qui voulaient qu'on admette leur *je suis analyste,* ils pouvaient aller se faire voir ailleurs. C'est d'ailleurs ce qu'ils ont fait. Ils sont allés se faire voir à Paris, par exemple chez les élèves de Lacan. Ils sont allés se voir entre eux, et l'IPA s'est progressivement aperçue qu'elle avait elle-même engendré tout un espace considérable qui, au fil des années, a dérivé, poussé par le courant, vers l'enseignement de Lacan, alors que ce n'était simplement, au début, que le rebut de l'IPA. Il faut toujours faire très attention à son rebut. Il y avait une torsion, une imposture dans la pratique même de cette analyse qui autorisait l'analyste à ne rien vouloir savoir du résultat de son opération.

Je reviens au thème de la confiance. Quand il y a des personnes qui se proposent maintenant à la passe comme voie d'entrée, c'est une confiance faite à qui, à quoi? On pourrait dire que c'est comme Lacan, que c'est une confiance qui n'est pas tellement faite aux personnes mais qui est faite au fonctionnement, au fonctionnement de la procédure de la passe, ou au fonctionnement du groupe - c'est à voir - ou d'abord une confiance faite au fonctionnement de l'analyse elle-même. Si on suppose cette personne suffisamment informée de ce dont il s'agit, il faut encore s'en assurer, car s'il faut un enthousiasme, il faut aussi un enthousiasme informé, sinon c'est un *moi aussi j'en veux, j'en veux, j'en veux.* Voilà ceux qui seraient des passants idéaux: non pas des travailleurs décidés, mais des enthousiastes informés.

Il faut alors supposer qu'ils ont d'abord l'idée que les effets, voire les résultats, de l'opération analytique sont objectivables - objectivables au sens de transmissibles - partageables et communicables. Ils devraient avoir aussi l'idée que l'effet sur un sujet de l'opération analytique, ça peut se faire entendre rien qu'en parlant, rien qu'en parlant à quelqu'un qui n'en est pas loin ou qui est dans le coup. Il faut faire grande confiance à la parole. Non pas qu'elle serve à l'homme pour déguiser sa pensée - usage de demi-habiles - mais bien qu'elle permet de faire entendre ce que nous appelons l'inconscient, qu'elle peut permettre de faire entendre une modification du rapport à l'inconscient.

Il faut aussi que ces enthousiastes informés pensent porter la marque, comme le dit Lacan dans son texte aux Italiens. Porter la marque, c'est lourd comme expression. C'est le *scarlet letter,* la lettre écarlate. Le fait de porter une marque, c'est le moment culminant des *Trois mousquetaires.* C'est le moment où l'on découvre, sur l'épaule nue de Milady, la marque d'infamie. On découvre qu'elle était depuis le début marquée au fer. Ou plutôt, on voit cette marque, puisqu'on avait appris son existence un peu de temps auparavant, si mon souvenir est bon, par Athos. On dit *Les trois mousquetaires*, et les malins ajoutent qu'ils étaient quatre. Ils étaient quatre, et il y a le *plus un* de l'affaire pour faire le cartel - terme de duel - le *plus un* qui est Milady. D'ailleurs, une fois qu'il n'y a plus Milady, ce cartel ne marche plus. Ce cartel est extrêmement composé, et on voit bien la différence avec la version anglaise qui est celle de *Trois hommes dans un bateau.* En effet, dans *Trois hommes dans un bateau,* il n'y a vraiment que trois types, trois Anglais qui rament sur la Tamise. *Les trois mousquetaires,* c'est autre chose. Je vais d'ailleurs pouvoir en voir la différence, puisque quelques Anglais vont prendre le bateau ou l'avion pour venir à Paris causer de ce qu'ils pensent d'une École qui serait européenne. Je ne sais pas s'ils sont encore thatchériens ou s'ils ont changé d'époque.

J'évoque là, avec *Les trois mousquetaires,* le roman d'aventure. C'est bien ce qui est à l'horizon de la passe, quand Lacan exige qu'on cherche et qu'on trouve, chez le passant, s'il porte la marque de sa condition de rebut par *"quelque côté de ses aventures".* Eh oui! il faut croire que l'analyste selon Lacan a quelque chose d'un aventurier, d'un conquistador - Freud avait évidemment ce côté-là.

C'est ce petit côté aventurier qui situe exactement le pamphlet de Lacan contre la routine. Nous n'en avons pas fini avec le chapitre de l'analyste et de la routine. La routine, elle est toujours, bien sûr, à l'ordre du jour de l'analyse. Comment en serait-il autrement quand ce qui est exigé pour cette opération est une régularité que Lacan qualifiait de quasi bureaucratique? Il n'y a pas donc à chercher loin ce qui conduit les groupes analytiques à s'installer dans une régularité quasi bureaucratique et les analystes à ne pas vouloir en

décrocher. Moi, je préfère le *par quelque côté de ses aventures,* je préfère l'aventurier. Le mot d'aventurier est un terme du vocabulaire politique. C'est, en tout cas, un terme utilisé dans les groupes communistes pour désigner précisément le perturbateur aventuriste. Eh bien, l'effort de Lacan avec la passe, c'est d'ouvrir la voie à certains aventuriers, à quelques-uns qui n'auraient pas forcément pris la queue pour s'avancer à la queue-leu-leu, pour parvenir, au terme d'une carrière, à la fonction ou à la place de vétéran. Il faut choisir: favoriser les aventuriers ou favoriser les vétérans.

Ce n'est pas facile de dessiner un groupe de cette façon-là. Comme le dit Lacan: c'est ingouvernable. Eh bien oui, c'est ingouvernable. Il ne s'agit pas de gouverner. Le repris de justice est l'une des figures de rebut de l'humanité, et, à l'occasion, le repris de justice devient un saint. C'est ce qu'on voit, par exemple, dans *Les misérables* avec Jean Valjean. D'ailleurs, il n'y a de vrais romans d'aventures que de rebuts de l'humanité. Pensez à la Marianne de Marivaux, comme à Tom Jones, dès le premier romanesque. Pensez à *Lazarillo* de Tormes, le premier pré-roman espagnol. Le roman d'aventures est toujours le roman de rebuts de l'humanité. Entre le rebut de l'humanité et le saint, il y a des affinités. Mais c'est vrai que tout ça, on pourrait l'analyser comme une resucée du catholicisme de Lacan.

J'ai dit: *confiance faite au fonctionnement.* Je crois que c'est aussi confiance faite à Lacan à travers les âges. On a souvent parlé d'un retour à Lacan sur le modèle du "retour à Freud". On a parlé d'un retour à Lacan à tort et à travers. Mais là, en prenant la passe au sérieux et dans toutes ses conséquences, eh bien oui, nous pouvons dire que nous faisons un retour à Lacan. Je crois que c'est pour la première fois justifié, parce que c'est un Lacan qui a été refoulé. C'est le premier retour à Lacan qui est à mes yeux justifié d'être appelé tel.

Historiquement, si je puis dire, Lacan a dû passer des compromis avec son École pour pouvoir mettre en oeuvre la passe. Le règlement de la passe, tel qu'il a été mis en oeuvre à l'EFP, n'était pas - nous le savons - la procédure prévue par Lacan. J'ai publié dans le numéro 37 d'*Ornicar?*, sous le titre *Une procédure pour la passe,* le texte détaillé du règlement que Lacan - avec minutie disait-il - avait proposé à la fin, je crois, de l'année 67, à ses élèves de Sainte-Anne. Je l'ai évoqué l'année dernière.

C'était un jury composé de trois A.E. et de trois passeurs, passeurs pas là en qualité d'analystes mais là en qualité de psychanalysants dans la passe, et choisis par des A.E., choisis pour former une liste sur laquelle on tirerait ces trois au sort. Les A.E. sont aussi dans ce jury, pas par le choix d'une assemblée éclairée, mais aussi par tirage au sort. *"Les passeurs choisis par un A.E. et sous sa responsabilité éventuelle"*, disait Lacan, évoquant la possibilité qu'un membre de ce jury puisse demander au passeur de venir le voir à l'avance, et ayant éventuellement la possibilité de convoquer l'analyste nommant, pour lui demander pourquoi il avait désigné Untel pour cette fonction. Là, partage est fait entre délibération et décision, Lacan prévoyant que la délibération se fasse par les six - trois A.E., trois passeurs - plus lui-même comme directeur, et que la décision soit prise seulement par les trois A.E., à la majorité des 2/3: deux sur trois suffisent pour la nomination.

Ce règlement original de Lacan prévoyait également un renouvellement tous les six mois: en tirer deux sur trois comme sortants, qui sont remplacés par nouveau tirage au sort sur les listes d'A.E. et de passeurs - les sortants n'étant pas immédiatement rééligibles mais pouvant s'y retrouver par la suite. Ceci dans le but, je vous prie de le noter, d'obtenir un effet de circulation qui *"permette la mise à l'épreuve du plus grand nombre".* A cet égard, Lacan, ce n'était pas un élitiste. Il pensait que le plus grand nombre avait le droit d'être mis à l'épreuve. En plus, il le fallait, ne serait-ce que pour trouver la pépite cachée.

J'ajoute qu'il prévoyait, pour l'accumulation de l'expérience, que ce soit ce jury lui-même qui le fasse, le jury ou ce qui, à l'époque, s'appelait le cartel "devenir analyste", dont il était membre avec quelques vétérans, et dont il devait constater, au moment de faire ce règlement, que ce cartel n'existait que sur le papier - le blocage n'est pas d'aujourd'hui - mais espérant surtout que certains se distinguent dans ce processus. Toute l'idée de Lacan était de donner la possibilité à ce qu'on se distingue: mettre à l'épreuve le plus grand nombre, pour que l'on puisse se distinguer, pour que l'on puisse faire valoir sa différence, pour que l'on puisse sortir du lot. Tous les systèmes de vétéranat ont pour objet d'empêcher qu'on se distingue, ont pour objet d'obliger à se conformer. Certainement, il faut se distinguer dans une École. Mais on peut être tellement distingué qu'on devient incompatible. Il y a une mesure à trouver dans la distinction.

À l'époque, Lacan donnait ce règlement comme le seul passage possible hors de la routine. Et ce mot même de passage résonne comme une passe pour cette institution analytique. Lacan n'était pas aveugle sur le fait que ce système-là ne pouvait pas aller sans à-coups, sans risques constants, sans débats. Mais il ne s'agit pas de gouverner, disait-il, *"il s'agit d'une Ecole et pas d'une Ecole ordinaire. Si vous n'en êtes pas responsables chacun devant vous-même, elle n'a aucune raison d'être. Sa responsabilité essentielle est de faire avancer l'analyse et non pas de constituer une maison de retraite pour les vétérans".*

Responsabilité de l'École conçue comme faire avancer l'analyse. Est-ce qu'il y en aura qui auront le culot de remettre ça à l'ordre du jour? Ca veut dire qu'il y a tout de même un *en avant* qui est nécessaire pour la pratique même de la psychanalyse. Bien sûr qu'il y a d'autres fonctions du groupe analytique. Bien sûr qu'il y a une fonction sociale de ce groupe, une fonction de protection sociale de l'espace analytique. Mais précisément, il faut savoir ce qui est essentiel et ce qui est secondaire. D'ailleurs, cette protection sociale de la psychanalyse, cette respectabilité sociale, elle viendra de surcroît si on est capable de suivre la logique même du discours analytique. On ne respectera que les psychanalystes qui auront le courage, le courage logique, de se poser comme des psychanalystes dans la différence du discours analytique avec les autres discours. Cette différence ne veut pas dire que c'est méconnaître la régulation des autres. C'est, tout au contraire, respecter les autres aussi, mais tenir la place de la logique du discours analytique.

Je peux peut-être vous lire un petit passage de cette procédure proposée par Lacan pour la passe. C'est dans le numéro 37 d'*Ornicar?*, page 10: *"Je voudrais noter ici avoir recueilli de la bouche d'un psychanalyste en Amérique que la routine de vie si proprement réglée par le métier, était l'attrait qui justifiait pour lui toutes les autres. Ceci, bien sûr, n'est qu'une justification, mais je crois qu'au-delà, c'est l'indice d'un dégât où se dénote quelque infamie. Elle est couverte par l'honorabilité, qui est de ces choses à qui il faut et il suffit d'être reconnues pour être. Mais il ne faut ni ne suffit à l'infamie d'être taxée telle, pour qu'elle soit bel et bien ce qu'elle est. Et la psychanalyse s'est distinguée de la révéler, partout où elle est, et où elle se couvre ordinairement d'être l'accès à l'expérience."*

Ce passage de pamphlet est vraiment à méditer. Le mot d'infamie n'a pas toujours chez Lacan cette connotation négative. L'infamie, dit le dictionnaire, c'est une flétrissure, une flétrissure infligée par la loi ou par l'opinion publique. Il y a exactement deux acceptions essentielles. La première acception, c'est que ça vient de *fané:* les fleurs se flétrissent, leur fraîcheur et leur éclat s'altèrent. La deuxième acception, c'est la marque au fer rouge, celle de Milady. J'ai bien aimé les citations qu'il y a dans Le Littré à propos de l'infamie: *"L'infamie est pareille et suit également le guerrier sans courage et le perfide amant."* C'est de Corneille. Il y a là des échos du *Guerrier appliqué.* Et puis, il y a cela aussi, qui fait tout à fait songer à la position de Lacan à l'égard de ses Écoles: *"Cette haute infamie où je veux la plonger / Et moins pour la punir que pour la voir changer."* Et enfin, il y a Bossuet qui parle de *"la glorieuse infamie de l'Évangile".*

Avec l'infamie, on a un terme un peu *unheimlich.* D'une certaine façon, l'infamie, c'est *connoté* négativement. Lacan en a cet usage dans ce texte. Infamie, c'est *infama,* la réputation avec le négatif *in.* Dans ce texte, Lacan vitupère justement comme infâme la bonne réputation elle-même. Il vitupère comme infâme l'honorabilité. Ca fait que ça laisse aussi la place à la connotation positive de l'infamie, qui n'est pas dans ce texte, mais qui est appropriée pour qualifier l'objet *a,* la saloperie de l'objet *a.* Au fond, dans son usage de flétrissure, l'infamie c'est la soustraction de l'éclat, la soustraction de la fraîcheur, la soustraction du charme, la soustraction de l'*agalma.* C'est ça qui disparaît avec la marque d'infamie.

Si Lacan utilise ce terme pour qualifier le dégât causé chez le psychanalyste par son amour pour la routine, par ce consentement et cette faveur faits à la routine dans sa vie - comment vit le psychanalyste, ça a toujours soucié Lacan dans son éthique - c'est parce que ça vise une flétrissure du désir. On la voit, cette flétrissure du désir, chaque fois que quelqu'un veut faire l'analyste, mettant l'accent de façon unilatérale sur la prudence, au sens d'un *pas trop vite, pas trop loin, pas maintenant, pas vous, plus tard,* etc. Comme si le propre du psychanalyste, la marque du psychanalyste, pouvait se reconnaître à ce *très peu pour moi,* à ce *oh oh oh oh!*

C'est fondé, bien sûr. C'est fondé parce que dans l'analyse il ne s'agit pas d'agir mais de se souvenir. C'est fondé parce que l'analyse de l'inconscient, ce n'est pas le passage à l'acte. Mais ça ne veut pas dire que ça doit s'étendre à la vie. Si ça s'étend, ça mérite d'être appelé une infamie - infamie d'utiliser l'expérience même du désir dans ce qu'il a d'exorbitant, pour transmettre un message qui tue le désir.

Et pourquoi est-ce qu'on ne reconnaîtrait pas l'analyste à ce qu'il dise: *Foncez! En avant! Encore un peu plus vite! Vous perdez trop de temps depuis trop longtemps!* Pourquoi est-ce qu'on ne reconnaîtrait pas un analyste à ce qu'il dise: *Attention! ça stagne.* Quand ça stagne, c'est grave. C'est encore un peu plus grave peut-être que si on fonce trop vite. Evidemment, une fois qu'on a décidé de foncer, il faut regarder où l'on met les pieds - je suis d'accord.

Donc, je crois que pour ce qui est de la passe, le danger est que ça s'enfonce un petit peu dans la muséographie, et que jusqu'à présent, dans toute l'étendue de l'univers, il n'y ait qu'un tout petit groupe, à Paris et en France, qui pratique ça, et avec un succès qui n'est pas évident. Il y a donc là danger, et c'est là qu'il s'agit de reprendre les indications de Lacan, ainsi qu'il l'annonçait: *"C'est quand la psychanalyse aura rendu ses armes devant les impasses croissantes de notre civilisation (...) que seront reprises - par qui? - les indications de mes* Écrits*."* Eh bien, il est temps de les reprendre, parce que je ne sais pas si on a rendu les armes, mais on est, en tout cas, pas loin d'avoir baissé les bras.

Dans cette dialectique *unheimlich* entre l'infamie et l'honorabilité, où Lacan flétrit l'honorabilité comme ce qui est du registre où il suffit d'être reconnu pour être, ce qui fait la différence est une question d'être. Ce que Lacan appelle ici l'infamie, c'est le *je suis reconnu analyste donc je le suis.* C'est l'inverse du *je suis analyste donc je suis reconnu analyste.* Si on part du *je suis analyste,* la reconnaissance vient en son temps, elle vient à son heure. Ce n'est pas forcément la reconnaissance de ceux qui vous la refusent. Regardez Lacan. On lui a refusé cette reconnaissance. Eh bien, il l'a obtenue. C'est pourquoi le vrai infâme, au sens de Lacan, c'est l'honorable, c'est-à-dire celui qui se satisfait du semblant, de ce semblant que constitue être reconnu.

Je n'ai jamais approuvé l'expression, qui a eu cours pendant un temps, de semblant d'objet. L'objet *a* en tant que tel est semblant, mais ce dont il s'agit, c'est de tenir bon à l'authenticité de l'être. Quand Lacan évoque les psychanalystes qui ne veulent pas se recruter à partir du *croire à l'inconscient*, il évoque qu'ils préfèrent se recruter de semblants d'y croire, mais que *"l'inconscient, lui, ne fait pas semblant".* Je voudrais le citer exactement. C'est à la fin du *Discours à l'EFP: "Le psychanalyste ne veut pas croire à l'inconscient pour se recruter. Où irait-il s'il s'apercevait qu'il y croit à se recruter de semblants d'y croire? L'inconscient, lui, ne fait pas semblant, et le désir de l'Autre n'est pas un vouloir à la manque."*

"Où irait-il s'il s'apercevait qu'il y croit de se recruter de semblants d'y croire?" Il faut bien comprendre ça. Où irait-il, le psychanalyste, s'il s'apercevait qu'en définitive il croit bien à l'inconscient puisqu'il choisit spécialement d'accepter les semblants d'y croire? C'est là un sujet inauthentique dans son rapport à la psychanalyse. Ca va loin, et c'est pour ça que c'est dit de façon un peu voilé. Ca veut dire que Lacan a bien l'idée de ce qu'est le rapport à l'inconscient, et que ça fait, en effet, des Sociétés ingouvernables et des groupes ingérables. Ce qu'il s'agit d'accepter, c'est de privilégier le groupe, sa gestion, sa gouvernabilité, ou de privilégier le rapport à l'inconscient qui, en effet, ne permet pas de gestion homéostatique.

C'est pourquoi Lacan, dans son texte *D'une procédure pour la passe,* peut dire que l'infamie se couvre d'habitude de l'accès à l'expérience. Voyez, par exemple, ce qu'il dit dans ce texte de 67 qui s'appelle *Raison d'un échec* et que vous pouvez trouver dans le numéro 1 de *Scilicet,* page 49: dans la psychanalyse *"prime est donnée à l'expérience, à condition qu'on soit bien sûr d'où elle se clôt pour chacun".* Ca veut dire qu'on fait intervenir, dans cet accès à l'expérience, la condition même de ne plus y croire. On pense que c'est une garantie, pour savoir y faire, que de ne plus y croire complètement, d'en être un petit peu revenu. Dans le *savoir comment y faire*, il y a un côté désillusionné. Vous voyez comment ça va loin cela, de marquer que l'infamie se couvre de l'accès à l'expérience. C'est justement la flétrissure du désir qui se fait passer pour la condition d'un juste accès à l'expérience: il y faut des revenus-de-tout et pas des tout-jeunes.

À cet égard, on pourrait dire que l'analyste est celui qui a fait le tour de l'illusion du transfert. Eh bien, c'est justement ce qu'on entend. Il y en a un certain nombre qui n'hésitent pas à formuler, comme le comble de l'analyste, que ce dernier n'est plus sous transfert, et qui annoncent qu'ils vont pourchasser chez les autres les témoignages de transfert, en considérant que c'est là que s'achève l'analyse, que l'analyse s'achève hors transfert. C'est ce que Lacan appelle une infamie. Car le transfert ne revient pas à zéro. Ceux qui le pensent s'en vont tout seuls. Ils s'en vont tout seuls parce qu'ils n'arrivent même plus à établir un lien social qui vaille. C'est ce qu'on peut appeler la phobie post-analytique.

Au contraire, Lacan exige un transfert chez l'analyste. Il exige un transfert de travail, qui est d'abord - on s'en doute - le transfert du travail de Freud et de Lacan. Il s'agit que d'autres s'en sentent responsables pour de vrai et pas pour du semblant. A cet égard, ça fait une autre expérience analytique. Si l'analyste est sous transfert, ça conditionne une autre expérience analytique. Tout le monde le sait: l'analyste est, de toute façon, toujours sous transfert. Il le sait ou il ne le sait pas, il en fait quelque chose ou pas.

C'est vrai qu'en France - je le note - c'est comme si les analystes estimaient qu'ils ont le droit de ne pas être dérangés. On me reproche d'assimiler un peu mes collègues de l'Ecole de la Cause freudienne à ceux de l'EFP: je leur ferais injure parce que je les représente coincés dans leurs habitudes. Bien entendu que je les représente coincés dans leurs habitude! Bien entendu, puisque ça crève les yeux. Moi-même - pour ne pas m'excepter comme dirait Guy Clastres - j'y glissais aussi bien. Moi aussi j'y glissais, et heureusement qu'on prend le problème maintenant, parce que maintenant on peut encore se réveiller, alors que dans dix ans, c'était fini.

Effectivement, j'aime bien les Espagnols. Ce n'est pas que je veux faire, comme on me l'a imputé, des frères ennemis de la France et de l'Espagne. A la limite, d'ailleurs, ce serait des sœurs ennemies. Pourquoi parler de *frères* ennemis? Il doit y avoir sans doute une raison pour ça. Eh bien, pas du tout! Ce que j'aime bien chez les Espagnols, c'est qu'ils ne font pas les choses à l'économie de temps, c'est-à-dire que quand il y a une réunion et qu'on s'y intéresse, il n'y a pas dix personnes pour regarder leur montre. Peut-être qu'ils se lèvent un peu plus tard que nous, c'est possible. En tout cas, ce n'est pas l'économie de temps et l'économie de soi qui sans cesse sont rendues présentes par ces gens qui vendent leur temps. C'est ça que sont les analystes, mais il faudrait qu'ils sachent justement ne pas compter leur temps quand il s'agit de la psychanalyse. La psychanalyse a droit à une séance longue.

Et puis, en France, on vous oppose, avec une bonne conscience fabuleuse, le droit de la famille, le droit de dormir, le droit de devoir payer son crédit. De telle sorte que je dis que l'exercice de la psychanalyse devient infâme s'il se transforme en rente de situation. Il y a quelque chose dans la psychanalyse qui est de l'ordre de la rente de situation. C'est ça que veut dire le transfert. Ca veut dire que d'être dans une certaine position, c'est une rente de situation. D'ailleurs, à partir du moment où un certain nombre de gens occupent visiblement des fonctions comme une rente de situation, eh bien, les postulants aussi. Ils postulent à quoi? Ils postulent à la rente de situation.

Ça, c'est le dégât dont parle Lacan. Et il ne suffit pas de clameurs, comme celles que je fais entendre, pour y remédier. On peut s'apercevoir que si la psychanalyse s'étiole - comme c'est visible, comme c'est de notoriété publique - que si la pensée analytique se rabougrit, il faut supposer que tout ça y est pour quelque chose, et qu'il serait peut-être temps de ne pas concevoir le groupe analytique comme pelotonné sur lui-même, dans des modalités diverses, pour faire groupe comme une fin en soi, mais qu'on accepte l'idée d'École qu'avait Lacan.

Sans doute, petit à petit, y a-t-il renoncé. Petit à petit, il a jeté des bouteilles à la mer. Quand il invite à ce qu'on aille regarder ses *Écrits*, c'est parce que ce sont autant de petites bouteilles à la mer, alors qu'il n'avait plus, lui Lacan, à cette date, les moyens de changer ça, mais qu'il invitait encore, de façon pathétique, les génération suivantes à le relire pour s'apercevoir de ce qu'il voulait faire, et dont, dès 67, il constatait l'échec.

Je soutiens - c'est une thèse - que la psychanalyse ne s'exerce, que l'acte analytique ne se soutient, que d'un sujet sous transfert. Voyez comment l'orientation de Lacan sur ce point est différente de ceux qui s'en réclament à l'occasion, de ceux qui prennent comme règle, comme repère, que dans le jury de la passe on scrute la disparition du transfert chez

un sujet. Lacan, au contraire, pensait que le psychanalyste ne s'achève qu'à redevenir psychanalysant. Il évoque qu'à la passe se présente tout psychanalysant, *"au sens où le psychanalyste ne s'achève qu'à le redevenir dans sa position à l'endroit du sujet supposé savoir"*. L'achèvement du psychanalyste, c'est de redevenir psychanalysant.

N'est-ce pas cohérent avec la notion du didacticien, de celui qui enseigne la psychanalyse, dans la mesure où Lacan fait de l'enseigneur un analysant? Ce n'est pas une citation isolée de son contexte. Ca ne fait qu'une seule chaîne. Le comble du psychanalyste est d'être, à l'endroit du sujet supposé savoir, dans une position d'analysant. C'est ça que veut dire le transfert de travail. Quelle est cette relation au sujet supposé savoir du psychanalyste redevenu psychanalysant? On peut épiloguer. Ca ne fait pas une réponse simple. Mais voilà, en tout cas, la notion que Lacan avait du didacticien, et de la nécessité pour lui, comme il le dit d'une phrase révolutionnaire, de mettre le pouvoir dans le groupe analytique *"aux mains de ceux qui travaillent"*.

Après tout, l'Colet à laquelle j'appartiens a plutôt fait ça. En tout cas, ceux qui ont le pouvoir, ce qu'on peut appeler le pouvoir, sont des gens qui travaillent. Ce qui fait qu'à prendre les choses au point où nous sommes, et pas plus tard, ça laisse, tout bien pesé, de très bonnes chances à ce qu'on puisse se rapprocher de la direction que Lacan a indiquée.

Ma petite introduction a été un peu longue, mais ça nous laisse quand même vingt minutes pour des insurrections diverses, des objections ou des compléments. Le micro-baladeur va donc se balader.

Mme X. - Je voudrais rappeler un point d'histoire, à savoir comment Lacan a présenté cette *Note italienne* au Directoire. Il a beaucoup précisé qu'il ne s'agissait pas de liquidation du transfert mais de résolution. Il a aussi rappelé sa position par rapport à la position de l'IPA: il y a résolution du transfert, il y a une finitude de l'analyse par rapport à l'analyse infinie, cette finitude se situant au niveau du fantasme et de l'objet. Cette *Note italienne* qui est en question, il l'a faite à trois Italiens qui étaient analysants et pas praticiens. C'était là probablement, pour Lacan, une situation de choix pour la question de la passe. Il a donc fait cette proposition à trois Italiens qui demeuraient en Italie. Il s'agissait pour lui de fonder un groupe, le groupe italien. Une de ces trois personnes italiennes est donc venue à Paris pour ce qui était à ce moment-là le dispositif de la passe, et le jury d'agrément a répondu non à sa passe.

J.-A. MILLER : - Je vous remercie de ce rappel.

ERIC LAURENT : - J'ai trouvé très éclairant l'abord de ce que tu as amené aujourd'hui, pour relire la façon dont Lacan amène la structuration de l'expérience de la passe dans le texte de *L'étourdit*, où il envisage trois positions: la position de l'analyste, la position de l'analysant, et enfin une troisième qui est celle où l'analyse trouve sa fin. L'articulation de ces trois temps - position dans laquelle fonctionne l'analyste, position dans laquelle l'analysant termine, et position où l'analyse trouve sa fin - a été commentée de diverses façons, en particulier en faisant d'abord valoir que la fin de l'analyse n'était pas la même chose que son terme pour l'analysant. On s'est demandé alors - c'est ce à quoi je faisais allusion la dernière fois - si la passe n'avait pas à être distinguée de la fin de l'analyse, de façon telle qu'il y aurait, d'une part, une fin d'analyse qui se trouverait dans l'analyse elle-même, mais que, d'autre part, le dernier mot sur l'analyse ne se ferait que dans la passe. Au fond, il y a quelque chose qui ne pourrait pas se dire dans l'analyse et qui aurait à se dire dans la passe elle-même. Passe comme recueil des derniers mots qui ne pouvaient se dire dans l'analyse. C'est une possibilité. Il me semble que cette possibilité, si on la suit, va plutôt dans le sens de ne réserver la passe que pour le comble de la fin. On admet, certes, la disjonction passe et fin d'analyse, mais, en fait, c'est une sorte de comble - un comble qui ne s'adresse qu'au reste ultime.

Il me semble que dans le fil de ce que tu disais aujourd'hui, on peut lire ça autrement. Il y a, premièrement, le temps où Lacan envisage *"ce dont le psychanalyste a pris fonction* - je cite là les termes de la page 44 du numéro 4 de *Scilicet* - et qui est d'occuper comme semblant la place de l'objet *a* du névrosé. Il a à occuper cette place-là. Quand Lacan dit que le psychanalyste a pris fonction, c'est dans ces termes exacts qu'il utilise la fonction

du psychanalyste dans la lettre au groupe italien. Il y a du psychanalyste parce que quelqu'un fonctionne comme tel, parce que quelqu'un occupe cette place-là.

Il y a un deuxième temps, qui est que *"l'analysant ne termine qu'à faire de l'objet* a *le représentant de la représentation de son analyste".* C'est, on le voit bien, distinct. Là, il ne s'agit plus de semblant. Il s'agit d'un point d'authentification à atteindre: savoir si oui ou non l'analysant a terminé, s'il fait de l'objet *a* le représentant de la représentation de son analyste. On peut remarquer que ça reprend très exactement les termes par lesquels, dans l'*Acte de fondation,* dans les deux exemples de passe qu'il y donne, en particulier dans l'un de ces deux cas que j'avais commenté aux Journées d'automne, Lacan note: *"Cet autre qui a trouvé son représentant représentatif dans son irruption..."* Il y a eu terme pour cet analysant qui a réduit l'analyste à être le représentant de la représentation, là où à la place de toute représentation, il n'y a plus que de l'irreprésentable, qui est de l'ordre de l'objet.

Mais il y a une suite. Ce n'est pas pour autant, là, la fin de l'analyse. En effet, une fois que l'analyste est réduit à ce point-là, il persiste à causer le désir. De cette opération, il y a un reste, et c'est le troisième temps: *"Reste le stable de la mise à plat du phallus (...) où l'analyse trouve sa fin, celle qui assure son objet supposé du savoir."* Là, on a l'ouverture du nouveau rapport au savoir tel qu'il doit être assuré par le sujet.

Nous avons, premièrement, la position de l'analyste en tant qu'il fonctionne comme semblant. Deuxièmement, nous avons ceci, qu'il faut qu'il y ait un point hors semblant. On vérifie si c'est le cas ou pas, et si oui, ça ramène à un troisième point qui est la relation nouvelle du sujet avec le savoir. Sur les trois points du sexe, du sens et de la signification, Lacan rétablit les coordonnées qui situent le savoir obtenu dans la psychanalyse, qui est distinct du savoir dans le réel, qui est un savoir dans ces coordonnées-là.

Nous pouvons là reprendre la lettre aux Italiens. Sur le modèle du savoir scientifique qui, lui, a produit un désir inédit dans le réel, on vérifie si ce savoir de la psychanalyse dans les trois coordonnées du sexe, du sens et de la signification, assure un nouveau désir et situe un *je veux* particulier du psychanalyste. Il me semble que ce mode d'examen de la transmission du désir inédit qu'apporte la psychanalyse, permet de relire le temps 2, celui où avant cette terminaison l'analysant a rencontré l'authentification de ce que l'analyste fonctionne comme semblant, le moment où il est le représentant de la représentation, moment qui doit être traversé avant le terme de l'analyse, et avant qu'il y ait production, de façon assurée dit Lacan, d'un *je veux* causé par la psychanalyse. De ces moments de passe, de ces moments de passe à la cause, le sujet touche à quel point son *je veux* est déterminé par la cause du désir. Il me semble que cette passe-là va dans le sens d'évaluer ces moments avant le terme.

GUY CLASTRES : - Je suis d'accord mais je ne discuterai rien. Je suis même d'accord avec le fait que la psychanalyse est une aventure. Dans mon cas, elle a débuté il y a vingt-cinq ans et elle continue. Je suis absolument d'accord avec le fait que les institutions contribuent à faire de ladite aventure quelque chose d'absolument triste et figé, au point que parfois, la seule figure d'aventurier que nous ayons, est celle du fonctionnaire.

J.-A. MILLER : Il ne faut pas dire trop de mal des fonctionnaires.

G. CLASTRES : - La pulsion est un montage, et à la mettre à l'épreuve du transfert, éventuellement des transferts successifs, il est certain que les objets qui participent de la constitution de ce montage peuvent changer. Il s'ensuit des déplacements de ladite pulsion pour le sujet. Je voulais donc vous dire que je crois - mais peut-être faudrait-il le vérifier - qu'on ne parle pas dans la procédure de la passe comme on parle dans l'analyse. La fonction de la demande qui est présente dans la passe et celle du sujet supposé savoir ne sont pas, dans l'ensemble, à la même place ni de la même veine que celle qui se produit dans le transfert. D'où la prudence, sur laquelle vous avez aujourd'hui donné des petits coups de pieds. Je ne parle pas de la prudence qui consiste à exagérer son semblant d'analyste, je parle de la prudence avec laquelle il faut traiter les cas, et notamment ceux qui se sont proposés. Là-dessus, je ne varierai pas. J'ai donné ma position, elle est que je ne changerai pas de point de vue.

Je voulais vous dire une autre petite chose, si vous le permettez, à propos du transfert. Il y a quand même une "fin" du transfert tel qu'il se produit dans le cadre de la cure, c'est-à-dire cet artefact par lequel l'analysant soutient l'horreur qui cause son désir par le semblant de l'analyste à qui il s'adresse. C'est vrai que dès lors qu'il supporte son horreur tout seul comme un grand, il peut arrêter d'adresser sa demande à l'Autre en question, et convertir ladite horreur en enthousiasme. Je crois qu'il ne faut jamais oublier que dans la lettre aux Italiens, et dans d'autres écrits de Lacan concernant la passe, l'enthousiasme n'est pas seul. Il est toujours articulé à la cause du désir.

J.-A. MILLER : - Bien. Il y a d'autres questions?

Mr X. - C'est par rapport à votre question: *Pourquoi la proposition aux Italiens a-t-elle été méconnue?* Je demanderai simplement si le parallèle ne pourrait pas être établi avec une autre proposition que Lacan a faite en 1980, qu'il a appelée *la formalisation affinée du cartel,* et vis-à-vis de laquelle, immédiatement, et y compris pour ceux qui lui avaient écrit pour poursuivre avec lui, il s'est produit comme une impossibilité d'accepter les signifiants que Lacan apportaient là. C'était: poursuivre avec Lacan, oui, mais en passer par ses signifiants, non. Je me demandais jusqu'à quel point on pouvait établir un parallèle par rapport à ce qui revient là à la même place et qui est fondamentalement contraire à l'enseignement de Lacan, puisqu'il dit: *"Pas moyen de me suivre si on n'accepte pas d'en passer par mes signifiants."* Est-ce que ça pourrait nous éclairer.

J.-A. MILLER : - Il est 15 h 30. Je remercie ceux qui sont intervenus. Je vous donne rendez-vous pour la semaine prochaine, à la même heure qu'aujourd'hui.

LA QUESTION DE MADRID
Jacques-Alain Miller
IV - Cours du 12 décembre 1990

Du débat de la semaine dernière, avec son style, son côté diatribe, je vous signale que, pour ma part, je retiens, comme la ponctuation la plus importante, celle que j'ai placée sur cette phrase de Lacan - je transforme là une proposition en thèse - dont peut-être les conséquences n'ont pas encore été tirées: *"Le psychanalyste ne s'achève qu'à redevenir psychanalysant dans sa position à l'endroit du sujet supposé savoir."* Est-ce que ça définit un au-delà de la passe? Est-ce que ça définit la passe elle-même?

La passe du psychanalyste redevenu psychanalysant, il vaudra la peine de l'élaborer. En effet, on voit plutôt la passe du côté du psychanalysant devenu psychanalyste, alors que cette thèse de Lacan, énigmatique si l'on y songe, vise au contraire le psychanalyste redevenu psychanalysant. S'il est vrai que le transfert ne revient jamais à zéro, on ne peut alors nullement définir le psychanalyste par le zéro du transfert. Dès lors, le psychanalyste, le psychanalyste achevé, n'en demeure pas moins, et même d'autant plus, psychanalysant à l'endroit du sujet supposé savoir - ce qui, après tout, introduirait, non pas à l'idée du *tous analystes* - le *tous* ayant vigueur à l'intérieur d'un groupe - mais plutôt à un *tous psychanalysants*. C'est exclure que le psychanalyste soit un maître, y compris un maître en psychanalyse.

C'est là le cadre qui permet, sinon de situer exactement, du moins de chercher la place de ce qui inspirait Lacan quand il voulait que les psychanalystes dits A.M.E., Psychanalystes Membres de l'Ecole, voient dans cette désignation une invitation à se présenter à la passe. Lacan ne voyait pas dans cette désignation l'invitation à s'assoupir définitivement dans une pratique confirmée, mais, au contraire, l'invitation à s'achever comme psychanalyste en redevenant psychanalysant à l'endroit du sujet supposé savoir, c'est-à-dire, institutionnellement, à se présenter soi-même à la passe.

Au fond, Lacan, inventeur de la passe, voyait énormément de gens se présenter à la passe dans son Ecole. Il y a même là-dedans un petit aspect inquiétant, celui d'une passe à la chaîne. Mais dans sa conception originale - je l'ai rappelé la dernière fois - le jury tourne tous les six mois, sans doute à bout de souffle par l'intense travail auquel il aurait été soumis.

Si cette passe a pris une tournure élitaire, il faut dire que c'est en dépit de l'intention de l'inventeur. Peut-être que cet élitisme appartenait aux conséquences de l'idée première, conséquences inaperçues par Lacan lui-même. Peut-être. C'est à examiner. Mais si on se reporte à sa proposition sur le psychanalyste de l'Ecole dans toute sa verdeur, on est obligé de constater que ça a assez peu à voir avec ce qui s'est pratiqué. Sans doute pour des raisons d'inertie subjective, et puis de prudence. D'ailleurs, pour ce qui est de la prudence, il faut voir que Lacan lui-même, en 73-74, se censurait avec sa proposition aux Italiens, avec cette passe à l'entrée qu'il leur proposait d'instituer dans leur groupe. Il se censurait lui-même pour sa prudence, constatant qu'avec cette prudence il n'arrivait pas à grand chose avec son groupe français.

Il y a un effort de réflexion à faire pour retrouver, sous les oripeaux de l'histoire, la logique même de la proposition de la passe. Par exemple en ceci, qu'elle a été supposée s'étendre aux psychanalystes confirmés dans leur pratique et invités à s'achever comme psychanalystes, à achever leur parcours par la passe. Peut-être que vue comme ça, la passe à l'entrée, c'est-à-dire l'idée d'un groupe uniquement composé de passés, peut, toute risquée qu'elle soit, apparaître en définitive plus praticable qu'il ne semble d'abord.

Je ne peux pas méconnaître qu'il y a une agitation qui a pris son départ ici. Je ne peux donc pas m'en faire irresponsable. C'est une agitation qui concerne quelques personnes à Paris, quelques personnes en province, des personnes branchées, branchées sur ici. C'est plutôt divertissant tout ce que j'ai appris la semaine dernière sur le réseau où sont pris les propos qui se distribuent et qui s'échangent ici. Ca part aussitôt en province, et vers le Japon, vers l'Amérique latine. Bonjour!

Née de cette agitation que j'ai provoquée - je l'avoue: c'est une agitation provoquée - il y a une nouvelle catégorie qui est apparue et qui était auparavant inconnue dans le groupe analytique. Il me semble que c'est tout de même une première. Il y a des gens, à partir des

mouvements qui se sont produits ici, qui ont pensé à se déclarer non-membres d'une Ecole. C'est vraiment une innovation, une innovation logique. Comment peut-on être, non pas Persan, mais non-membre? Ca vaut la peine qu'on réfléchisse un instant sur ce que ça comporte, sur ce que ça amène.

Ils ont fait un manifeste des non-membres. Si on y réfléchit bien, les non-membres, ça court les rues. Même ici, il y a certainement plus de non-membres que de membres. Et si je vais dans la rue, que j'arrête un passant - ah! les passants... justement, ça n'a rien à voir avec les nôtres - et que je lui dise: *êtes-vous non-membre de l'Ecole Machin?*, eh bien, je lui apprend quelque chose, parce qu'il n'a jamais pensé une seconde se définir de cette façon-là. Evidemment, la catégorie des non-membres, c'est très menaçant pour les membres. Ils se sentent assiégés, assiégés par l'humanité, si je puis dire. Six cent millions d'Hindous, un milliard de Chinois non-membres. Donc, vraiment, les membres deviennent une sorte de Liechtenstein de l'humanité, qu'ils sont d'ailleurs. Enfin, ils s'en aperçoivent.

La déclaration des non-membres, c'est donc important pour les membres. Ils prennent conscience qu'ils sont une minorité, une espèce de congénères - pour reprendre le mot de Lacan qu'Eric Laurent avait souligné et sur lequel il avait brodé. Ils sont une espèce de congénères qui pourrait bien être en voie de disparition si justement il n'y avait pas les non-membres désirant renforcer l'espèce. Au fond, ça devrait rendre les non-membres sympathiques, ceux qui pensent à se déclarer tels, puisqu'en se déclarant tels, ils manifestent leur désir que l'espèce des membres ne disparaisse pas, et qu'ils sont prêts à y sacrifier leur qualité de non-membres, c'est-à-dire de membres de la majorité, pour venir s'ajouter aux rangs fragiles, qui risquent d'être dégarnis, d'une minorité, d'une minorité militante bien sûr.

Les non-membres, qui courent les rues, sont des non-membres qui n'ont jamais songé à se déclarer non-membres. Ca fait que se déclarer non-membres, c'est déjà l'être un peu. Se déclarer non-membres, c'est déjà un peu être membre de la main gauche, si je puis dire. J'imagine logiquement qu'on se déclare non-membres quand on pense être membre en puissance, en instance. On se déclare non-membre pour cesser de l'être, non pas pour s'y installer. On ne se déclare pas non-membre pour dire: *je suis non-membre, je suis fier de l'être et je le reste.* On se déclare non-membre afin de cesser de l'être. Ca veut dire qu'on se déclare non-membre quand on pense mériter d'être membre. Finalement, on pense être membre encore non reconnu par les instances aveugles et sourdes aux mérites.

Donc, à cause de cette innovation logique, nous voilà obligé de distinguer deux sortes de non-membres: 1) le non-membre absolu, le non-membre innocent, celui qui ne se sait pas non-membre, qui vit à lui-même ignoré dans cette condition. 2) le non-membre relatif, relatif à un groupe, c'est-à-dire celui qui se sait non-membre, qui se dit non-membre, et qui, à l'occasion, souffre de l'être.

Il faudrait peut-être même subdiviser le non-membre relatif. Je distinguerai: 2a) le non-membre relatif silencieux, celui qui souffre en silence sa condition de non-membre. On ne connaissait jusqu'à présent que ça, sans même y songer. On ne connaissait que le non-membre relatif silencieux, qu'on était même tenté de confondre avec le non-membre absolu. Grave erreur! Le non-membre relatif, même silencieux, n'est pas le non-membre absolu. Une fois que c'est dit, ça crève les yeux. 2b) le non-membre relatif déclaré. C'est celui-là qui vient de naître et qui vient de bouleverser notre conception du monde des membres. Le non-membre relatif déclaré, c'est celui qui affiche sa condition, qui publie sa demande et son espérance.

Mais le non-membre - et là ça devient vraiment burlesque - que fait-il lorsqu'il s'aperçoit de sa condition de non-membre de groupe? Eh bien, il fait un groupe. A son tour, il fait un groupe: le groupe des non-membres, dont il est membre. Il est membre du groupe des non-membres. Vous voyez qu'on n'est pas loin du tout du paradoxe de Russell. On est à deux doigts de ce paradoxe. Membre du groupe des non-membres du groupe. Il y aurait paradoxe s'il s'agissait des non-membres de groupes, c'est-à-dire des personnes qui ne seraient membres d'aucun groupe et qui se retrouveraient en groupe, vraisemblablement pour dire du mal des groupes. Il faut avouer que le groupe des non-membres de groupes, ça existe dans la psychanalyse. Ils ont beaucoup de mal à s'organiser, bien sûr. Ils sont toujours à la merci de former un groupe, auquel cas, comme par surprise, ces non-membres de groupes se retrouvent groupisés. Il y a, en effet, dans tous les espaces psychanalytiques nationaux, une zone où s'assemblent des non-membres de groupes analytiques et qui achoppent

devant un certain nombre de difficultés tenant à ce paradoxe logique, jusqu'à ce que, éventuellement, ils renoncent à leur qualité de non-membre de groupes.

Dans le cas présent, nous ne sommes pas dans cette situation radicale. Nous sommes dans une situation différente qui n'en est pas moins très intéressante. Nous sommes dans la situation où les non-membres du groupe A forment le groupe B pour pouvoir être membres du groupe A. En fait, ils forment le groupe B, mais ils ne veulent pas être membres du groupe B, ils veulent être membres du groupe A. C'est pourquoi, logiquement, le groupe B doit afficher son caractère dérisoire. Il doit logiquement faire une blague sur son propre nom. Elle peut être bonne ou mauvaise, mais le groupe est nécessité à faire une blague sur son nom de groupe. Ils l'ont faite, bien sûr. Ils l'ont faite et ils se son appelés l'Assemblette des non-membres.

Ils ont beaucoup varié, semble-t-il, sur comment écrire *l'Assemblette.* Est-ce qu'il fallait écrire *Laçanblette?* Vous voyez à qui ils pensaient. Ils ont finit par écrire, de façon plus raisonnable, *Assemblette*, la petite assemblée. Ca reste quand même assez paradoxal: *je suis membre de l'Assemblette des non-membres*. On le sent bien: ça *russelle,* si je puis dire, le paradoxe. J'aimerais bien, moi, voir ce que ça fait d'être membre de l'Assemblette des non-membres. J'aimerais beaucoup pouvoir dire: *je suis membre de l'Assemblette des non-membres.* Mais je ne peux pas en être membre, étant déjà membre. Peut-être que je pourrais être membre d'honneur, ou non-membre d'honneur, ou membre de déshonneur. Je ne sais pas où il faut placer la négation. Il pourrait très bien arriver, par exemple, que ce soit plus difficile d'être membre de l'Assemblette des non-membres que du groupe dont ils sont non-membres. On ne sait pas du tout où ça va s'arrêter. Partis comme ils sont, on ne le sait pas.

Ce qui est bien trouvé, il faut dire, c'est le suffixe, le suffixe *ette.* C'est tout à fait correct. *Assemblette,* ça mériterait de passer dans la langue. *Je fais ce soir une petite assemblette, il y aura des omelettes.* Ca correspond tout à fait à la vie du langage. C'est ce qu'on appelle la dérivation propre par rapport aux dérivations impropres, celles qui peuvent donner des néologismes, etc. *Assemblette*, ce n'est pas un néologisme. C'est vraiment une création de mot qui répond à la façon dont la langue française et ses locuteurs forment des mots nouveaux.

C'est très intéressant, les suffixes. Ils ont tendance à changer de sens comme le reste des mots entiers au cours du temps. Par exemple, je vérifiais que le suffixe *asse*, ou *ace,* avait au départ une signification d'abondance, qu'on retrouve dans *liasse* ou *rosace.* Ensuite, ça a pris un sens de difformité ou de grossièreté, comme dans *paperasse* ou *vinasse.* Vous avez aussi le suffixe *aille* qui, au départ, connote la pluralité, comme dans *victuailles,* et qui finit dépréciatif comme dans *antiquailles.* Le suffixe *ette,* ou *et* au masculin, c'est le diminutif par excellence. Les exemples que j'ai trouvés dans le Grévisse, sont: *propret, jouet, garçonnet, fillette, maisonnette, sucette.* Ca fonctionne pour les verbes aussi: *suçoter,* etc.

Donc, l'Assemblette, c'est la petite Assemblée. C'est très joli, ce diminutif-là. On pourrait employer ça ainsi: *est-ce que tu fais une analyse? Non, je fais une analysette.* Au lieu de *mon analyste,* qui d'ailleurs est indifférent quant au sexe, on dirait: *mon analysette, mon analyset.* C'est un petit mot d'affection pour l'analyste. Par contre, si on ne l'a pas à la bonne, on dirait: *mon analysard,* et si vraiment le transfert négatif est maçonné: *mon analysâtre.* Et puis, le *cabinet de l'analyste*, on sent bien que ce n'est pas bien formé, tandis que si on a recours au suffixe, on peut dire: *l'analysoir.* Et puis encore, pour critiquer les fantaisies que se permettent les analystes, on dirait: *c'est vraiment analysesque.* Pour qualifier un certain nombre de troubles qui sont engendrés par l'analyse elle-même, on dirait: *c'est vraiment une très grave analysose,* ou: *vraiment il souffre d'analysite.* Il y a enfin tout un domaine qui mériterait d'être qualifié d'*analysterie.* Lacan, d'ailleurs, avait utilisé ce suffixe à propos de la linguistique, parlant de *linguisterie.* Un critique de la psychanalyse avait même inventé le *psychanalisme.* Vous voyez que le suffixe est un mode qui est tout à fait dans la langue. Pour *mon psychanalyste,* on pourrait dire aussi: *mon psychanalysot, ma psychanalisotte.*

Au fond, les membres de l'Assemblette des non-membres font cet apport qui nous permet de faire une distinction dans l'ensemble de ceux qui ne sont pas membres d'un groupe*:* il y a ceux qui s'en foutent et qui ne le savent pas, puis il y a ceux qui sont contre et qui en sont exclus, et puis enfin ceux qui sont pour et qui veulent en être. Ces derniers ne veulent pas être mis dans la même catégorie que ceux qui s'en foutent et que ceux qui sont contre. C'est

une catégorie qui a son fondement dans la demande et le désir. D'habitude, d'ailleurs, on les appelle des correspondants. C'est pour dire: *on vous écrira.*

Au fond, ceux qui sont pour et veulent en être, les membres en espérance, ceux qui ont un *vouloir être membre,* ça serait plus sympathique de les prendre dans l'Assemblette des non-membres. Evidemment, l'Assemblette des non-membres ne prendrait pas tous les non-membres. Elle ne prendrait que les non-membres biens. Cette Assemblette des non-membres, elle aurait un certain nombre de problèmes. Elle aurait elle-même des non-membres, des non-membres de l'Assemblette des non-membres qui éventuellement protesteraient contre la sélection impitoyable faite par l'Assemblette des non-membres.

Moi, j'aimerais bien voir comment ils s'en débrouillent, de l'admission de membres de l'Assemblette des non-membres. C'est pourquoi je vais vous donner leur référence. Je vais vous dire comment adhérer à l'Assemblette des non-membres, et puis on verra s'ils vous acceptent. D'abord, vraisemblablement, ils n'accepteront pas les membres, qui pourront s'en plaindre. Pourquoi pas? Et puis accepteront-ils tous les non-membres? Je ne le sais pas, mais je vais vous lire ce que j'ai reçu d'eux, avec leur adresse, et puis si ça vous tente, eh bien, vous leur écrivez. On verra comment ça se passe. Eux, le groupe dont ils se sentent non-membres, il s'appelle l'Ecole de la Cause freudienne. Mais rien n'interdit que des non-membres d'un autre groupe forment aussi leur assemblette. Il pourrait y avoir l'Assemblette des non-membres de l'IPA. Là, moi aussi, je pourrais en être. Voyons un peu ce qui se passerait si on formait l'Assemblette des non-membres de l'IPA, et si on serait bien accueillis en tant qu'assemblette.

Leur petit papier commence par une citation de Lacan qui est dans son *Discours à l'EFP* et que vous trouvez dans le numéro 2-3 de *Scilicet*, page 10: *"L'impropre n'est pas qu'un quelconque s'approprie la supériorité, voire le sublime de l'écoute, ni que le groupe se garantisse sur ses marges thérapeutiques, c'est qu'infatuation et prudence fassent office d'organisation."* Ca, c'est envoyé! C'est envoyé par Lacan à son Ecole de l'époque, et c'est envoyé par ces non-membres à l'Ecole d'aujourd'hui. C'est pour ça que j'aimerais qu'ils aient quelque chose à organiser eux-mêmes. J'aimerais bien qu'ils organisent l'Assemblette des non-membres et qu'on vérifie qu'ils ne font pas ça avec infatuation et prudence. La prudence, Lacan est conduit à remarquer, six à sept ans après, que lui-même opère avec. C'est difficile, c'est gluant cette affaire de prudence.

En tout cas, voilà l'exergue qu'ils ont choisie. Je continue de vous lire leur texte: *"Oui à la passe à l'entrée. En tant que non-membres de l'ECF, pour avoir choisi d'y situer notre travail, nous sommes concernés par la passe à l'entrée de l'Ecole de Lacan, du point de vue où chacun ou chacune d'entre nous en est dans son analyse."* C'est impeccable, ça. Ils sont non-membre de l'ECF pour avoir choisi d'y situer leur travail. Pour avoir choisi d'y être, ils s'aperçoivent qu'ils n'y sont pas. *"De par: - la confiance que nous faisons à Lacan, nous qui ne l'avons pas connu. - l'existence de l'inconscient que nous voulons voir reconnue par l'Ecole dans sa procédure. - le souci de la transmission que nous partageons et que nous pensons exigible dans une Ecole pour la psychanalyse."* C'est pas mal: ils veulent voir reconnue par l'Ecole l'existence de l'inconscient. Eh oui! c'est une option fondamentale à laquelle on ne pense pas toujours. A partir de cette position, le non-membre exige quelque chose de l'Ecole des membres, l'Assemblette exige quelque chose de l'Ecole. *"Nous constituons l'Assemblette des non-membres. Il s'agit d'un instrument que nous voulons de travail, critique, en réponse à la proposition de Lacan remise à ciel ouvert récemment. Parce que conscients que dire oui à ce dispositif en son principe est nécessaire, cohérent, mais insuffisant et porte à conséquences, nous voulons travailler à son examen. L'Assemblette des non-membres est ouverte à qui dit oui à la passe à l'entrée et veut y travailler."* Ca fait déjà une sélection. Ils ne veulent pas discuter avec ceux qui disent non. Ca limite le débat. Je suggérerais que ceux qui disent non à la passe à l'entrée puissent aussi y être.

Je vous donne les références: Secrétariat provisoire, Serge Dziomba, 114, avenue rené Coty, 76000 Le HAVRE. Le téléphone, c'est 35 22 51 77 et 42 79 88 11. Il y a une deuxième adresse: Patricia Johansson-Rosen, 75-77, rue des Grands Champs, 75020. Téléphone: 40 09 04 07. C'est signé, le 6 décembre 1990, par six personnes: Marie-Hélène Doguet, Serge Dziomba, Mireille Erdös, Anne-Charlotte Gauthier, Patricia Johansson-Rosen, Patrick Lamboulay.

Je ne sais pas si je leur fais un cadeau empoisonné en vous invitant à voir ce que ça donne quand des non-membres s'organisent en tant que membres, mais je suis curieux de voir ça. La prochaine fois, dans une semaine, ça sera la dernière réunion avant les fêtes, ça sera le dernier des hors-d'oeuvres de l'année, et je suis tout à fait prêt à leur donner la parole. Je suis même tout à fait prêt à la donner à des non-membres de l'Assemblette, pour créer une contre-assemblette des non-membres. Enfin, je suis tout à fait prêt à donner la parole à ceux qui voudraient la prendre pour lire un texte bref ou une intervention. Ca m'arrangerait beaucoup qu'on fasse ainsi. Il serait bien qu'on m'écrive au 74, rue d'Assas, pour m'indiquer que l'on souhaite présenter une intervention, une intervention brève. Je le dis aux non-membres mais je ne vois pas pourquoi les membres ne se mettraient pas aussi un peu à dire ce qu'ils pensent des non-membres et des problèmes de groupe. Je dis ça pour des gens de groupes différents. Il n'y a pas que l'ECF. Ils sont tous bienvenus ici s'ils veulent dire comment ils voient le problème du groupe analytique.

D'autre part, j'ai déjà annoncé que je fais par ailleurs une revue, une revue qui s'appelle *Ornicar?,* et que cette revue organise un colloque en janvier prochain, à Paris, pour discuter de cette affaire du groupe analytique, de la passe, de la passe à l'entrée d'une Ecole. On en aurait donc comme un petit début la semaine prochaine, si on veut bien m'y aider.

Je me proposais d'attirer l'attention et de regarder de près le texte de base de cette affaire, avec la proposition sur le psychanalyste de l'Ecole, à savoir la *Note italienne* de Lacan. C'est une proposition qu'il a faite aux Italiens, aux Italiens qui n'avaient pas de groupe constitué, et donc dans une différence tout à fait soulignée d'avec le groupe français, puisque lui-même note qu'il serait peut-être possible avec le groupe italien, si celui-ci acceptait de s'y mettre, d'aller plus loin qu'avec le groupe français. Je le cite: *"Que le groupe italien gagnerait à me suivre, c'est un peu plus de sérieux que ce à quoi je parviens à ma prudence* [là, il y a une faute dans *Ornicar?* Ce n'est pas *à ma prudence,* mais *avec ma prudence*]. *Il faut pour cela qu'il prenne un risque."*

Lacan faisait une opposition entre la prudence et le sérieux, alors que l'on est souvent conduit à les confondre. Quand Lacan dit *le sérieux,* il entend la série. Le sérieux, pour lui, c'est de suivre, jusqu'à ses dernières conséquences, le système dont on a commencé par poser des axiomes et des règles de déduction. Le sérieux, c'est le tranchant d'une logique qui comporte, pour le sujet humain, un *marche ou crève!* Evidemment, on ne peut pas toujours être sous le régime du *marche ou crève,* il faut aussi de temps en temps s'asseoir, et puis manger. Il faut de temps en temps se coucher et dormir. Donc, le *marche ou crève* qu'impose la déduction logique, qu'impose le savoir dans le réel, est le plus souvent, dans les affaires humaines, tempéré par une prudence qui est le fait de l'acquis. A qui l'acquis? L'acquis de ceux qui sont déjà là. L'acquis, évidemment, de ceux qui ont déjà accumulé.

C'est pourquoi, de façon surprenante, ce sont les *n'ayant pas* qui sont les plus dociles à la logique. C'est fou comment un certain avoir peut vous rendre imperméable à la logique, au sérieux de la logique. Ce n'est pas que la jeunesse aurait par elle-même des mérites supérieurs, c'est que le *n'avoir pas*, y compris le *n'avoir pas encore fait ses preuves,* a certaines vertus pour ouvrir la comprenette. De telle sorte que c'est souvent en prenant le point de vue de celui qui n'a pas, que tout de même on trouve un certain nombre de choses. Il est certain que l'invention même de la passe n'a pas été faite en adoptant le point de vue de ceux qui étaient déjà, d'une façon ou d'une autre, passés de l'autre côté. L'invention de la passe suppose qu'on se remette un peu dans la peau de ceux qui n'y sont pas encore. C'est pourquoi le problème de l'entrée dans un groupe n'émeut pas tellement ceux qui y sont déjà. Il émeut d'abord ceux qui n'y sont pas. C'est logique. C'est pourquoi il faut écouter ceux qui n'y sont pas, pour avoir une chance de ne pas être une espèce en voie de disparition, ou, avant d'être en voie de disparition, une espèce peut-être en voie de fossilisation.

Le *marche ou crève* implique qu'il vaut mieux marcher et ne pas crever. D'ailleurs, dans l'autre hypothèse, c'est très difficile de marcher. Cette évocation du *marche ou crève* n'empêche pas que Lacan commence sa *Note italienne* par une évocation contraire, qui est celle du siège: *"Tel qu'il se présente, le groupe italien à ça pour lui qu'il est tripode. Ca peut suffire à faire qu'on s'asseoit dessus."* Voilà le type d'instrument, pas exactement le plus exaltant, à quoi Lacan assimile un groupe. Il ne l'assimile pas à une arme, il l'assimile à une chaise, à un fauteuil. Ce n'est pas mal vu quand il s'agit d'un groupe analytique. C'est de l'ordre du *"Prends un siège Cinna".*

Peut-être que ça fait aussi penser à ce jeu des chaises tournantes, celui où vous avez un certain nombre de chaises et où les enfants tournent autour. Au moment où la musique s'arrête, hop! tout le monde veut aller sur sa chaise. Mais comme il y en a une de moins que les participants, un malheureux reste debout et s'en va, et ainsi de suite. Au fond, c'est une pratique du *moins un.* On s'amuse à ce que finalement chacun soit réduit à moins un. Et puis il faut dire aussi qu'en français, l'expression *je m'asseois dessus* a un sens tout à fait précis, à savoir de ne pas reconnaître ce dont il s'agit, ne pas reconnaître une décision ou une non-décision, et, purement et simplement, l'écraser. Toutes ces connotations sont ici présentes.

Quand Lacan formule que le discours analytique a besoin d'un siège, c'est une remarque que l'on peut vérifier à chaque fois que des groupes se forment - et Dieu sait s'ils s'en forment cette année en Europe. Grave question, en effet, que celle de leur siège. Parfois, c'est parce qu'ils n'en n'ont pas et qu'il faut qu'ils en trouvent un. Parfois, ils en ont beaucoup trop. Par exemple, quand plusieurs groupes se sont réunis et que ça tiraille pour savoir si le siège définitif sera le siège de l'un ou de l'autre. Et puis, quand vous faites la moindre chose, il s'agit de savoir quelle sera l'adresse ou le siège. Ca crée des conditions épouvantables dans la psychanalyse. Cette histoire de siège, on peut dire qu'elle est prise par Lacan comme un *il faut bien ça.* C'est de l'ordre de ces nécessités de base qu'il convient de respecter pour que la psychanalyse puisse trouver son espace.

Ce que j'apprécie toujours, c'est que Lacan introduise cette affaire comme une mise à l'essai. C'est dans son texte: *"il est temps de le mettre à l'essai."* L'essai, ça fait partie de l'esprit scientifique. Ca veut dire qu'avant de formuler quelque chose de définitif et qui tienne longtemps, il n'est pas interdit, et il est même recommandé, de procéder à un essai, voire à plusieurs. Remarquez que quand Lacan fonde son Ecole freudienne, il lui donne un statut très sommaire, et qu'il entend, avant de lui donner un statut plus définitif, mettre à l'essai son fonctionnement dans la pratique.

Il y a donc là la même façon de procéder, une façon que l'on peut dire prudente mais qui comporte cependant de prendre quelques risques. Il est prudent de faire quelques essais. On fait les essais, bien sûr, avant de savoir ce que ça va donner. Si on ne veut pas faire les choses à l'essai, on ne fait rien. L'esprit de Lacan, c'est donc plutôt d'essayer, même de risquer, et puis que l'usage tranche. C'est ne pas délibérer indéfiniment sans franchir le pas de mettre à l'essai. On lui avait déjà reproché, au moment de la passe, une certaine précipitation. Mais s'il ne s'était pas précipité, on n'aurait jamais connu le début d'un commencement, d'une mise à l'essai.

Cette passe, disons qu'elle est toujours à l'essai. Eh bien, justement, on essaye quelque chose à propos de la passe, on essaye de prendre Lacan au sérieux avec un peu moins de prudence que lui-même. Il n'y a pas de raison, en effet, de rejeter seulement sur les autres ce que lui-même appelle sa prudence. Est-ce que, expérience faite d'un certain mode de pratiquer la passe depuis 1967, on ne pourrait pas essayer une autre façon de la pratiquer? - une autre façon quand même plus proche de la dimension et de l'inspiration de départ.

Lacan propose donc le principe de sa passe aux Italiens, et je crois que là tous les termes portent. Il dit: *"Je leur suggère..."* Le verbe à son poids. Il ne dit pas: *je leur commande, j'ordonne,* il dit: *"Je leur suggère".* Sous la plume de Lacan, ce mot navigue de *suggestion* à *transfert.* N'oublions pas que le principe même du transfert selon Lacan, c'est le signifiant maître, c'est S_1, et qu'il y a une appartenance entre suggestion et transfert dans la mesure où le transfert est analyse de la suggestion. Le fait que le transfert soit analyse de la suggestion ne coupe pas leur racine.

Le fait que ça soit Lacan qui suggère, ça a évidemment un autre poids que si c'était Tartampion ou Tartampione. Il a suggéré au groupe américain de ne pas limiter son recrutement aux médecins. Qu'est-ce qu'ils ont fait? Ils ont limité leur recrutement aux médecins. Freud a écrit sur l'analyse profane, il a pris position par tout un ouvrage. Qu'est-ce qu'ils ont fait, ses élèves de l'IPA? Ils ont fait exactement le contraire de la suggestion de Freud. J'attends qu'on me démontre que ça ne fonde pas la légitimité du "retour à Freud" de Lacan. J'attends qu'on me démontre au moins ça. Ca le fonde certainement au niveau du groupe analytique.

Cette suggestion de Lacan faite aux trois Italiens, c'est, comme vous le savez, partir du principe de la passe que Lacan donne comme ce qu'il a dû faire refonte d'un autre groupe,

nommément l'EFP. Ce terme de refonte signale que ce n'est pas sur ce principe que l'Ecole de Lacan a été créée au départ. Ella a été créée en 64 dans le droit fil de la Société Française de Psychanalyse qui précédait. C'est souvent comme ça quand on crée quelque chose: on ne crée pas à partir de zéro. Même l'Assemblette des non-membres n'est pas créée à partir de zéro mais à partir de l'Ecole des membres. L'EFP a été créée dans le droit fil de l'IPA. C'était le radeau de sauvetage d'un certain nombre de naufragés. C'est pourquoi, trois ans après, Lacan a proposé la refonte de ce groupe. L'autre exemple, c'est celui de l'ECF. Elle a été créée, elle, dans le droit fil de l'EFP, avec quand même l'idée qu'elle était une contre-expérience. Pourtant, je ne vois pas pourquoi elle ne se casserait pas un peu la tête à penser à sa refonte à elle-même. D'ailleurs, elle le fait, elle y pense, et on l'aide. C'est donc là le principe d'une refondation, d'une refonte, c'est-à-dire d'un autre type de recrutement.

Aux Italiens, Lacan recommande que dans leur groupe on postule l'entrée sur le principe de la passe. Il voudrait que ce groupe ne nomme que ceux qui y postulent leur entrée sur ce principe. Ce qui est intéressant, c'est que Lacan fait valoir ici le principe de la passe en articulation avec le principe que l'analyste ne s'autorise que de lui-même. C'est un principe conjoint, articulé avec celui-là. Il faut bien dire qu'il y a là comme l'objectif de vérifier le principe que l'analyste ne s'autorise que de lui-même, de vérifier l'application de ce principe. Ce n'est pas que Lacan renie ce principe, mais il introduit la procédure de la passe comme permettant de s'assurer que c'est bien un analyste qui s'est autorisé de lui-même, qu'il s'agit bien d'un analyste. Autrement dit, de la passe, il fait le moyen pour le groupe de veiller qu'à s'autoriser de lui-même, il n'y ait que de l'analyste.

Il propose une sélection que l'on peut dire hyper-sévère. Il propose au groupe italien de prendre pour but que ne fonctionnent que des analystes. Ca introduit la distinction de l'être de l'analyste et du fonctionnement de l'analyste, de l'être de l'analyste et du fait que l'on fonctionne comme analyste. C'est une hyper-sélection, y compris parmi les praticiens, et qui corrige son principe par la notation que pas n'importe qui est analyste, et même que pas n'importe qui fonctionnant comme analyste est analyste.

Donc, attention, les non-membres! Oui à la passe d'entrée... Savez-vous ce que vous faites? Savez-vous où ça mène, dans son sérieux logique? Est-ce que vous ne seriez quand même pas partisans d'une certaine prudence dans l'application de la logique de Lacan? Est-ce qu'on peut appliquer ça jusqu'au bout? C'est ce que disait Renan du Christ: il fallait qu'il demande de l'humanité, de l'idéal, du meilleur, pour pouvoir obtenir une petite amélioration. Peut-être faut-il prendre cette affaire comme ça. Peut-être faut-il faire passer au-dessus des têtes le couperet de la passe, pour que cette guillotine, que cette épée de Damoclès réveille et anime les esprits.

Le rappel par Lacan de la liaison avec le discours de la science est un rappel qui resitue la passe dans ses coordonnées de départ. Mais, à ce propos, je voudrais attirer l'attention et le débat à venir sur la question qui est en définitive au centre de cette affaire, à savoir la question de l'être de l'analyste. Quand Lacan demande que la passe examine si le postulant porte la marque de l'analyste, si le postulant porte la marque de sa condition de rebut, il ne demande pas seulement qu'on examine comment s'est passée sa psychanalyse. Ca pose la question de savoir si l'analyste n'est que le produit de son analyse ou si, comme Lacan le laisse entendre, il n'y aurait pas aussi une marque, une marque qui n'est pas le produit de l'analyse, une marque - pourquoi pas? - de naissance, une marque d'enfance, une marque qui tient aux aventures mêmes du sujet.

Ce serait une façon pas seulement anecdotique de comprendre la place que les Juifs ont tenu et tiennent dans la psychanalyse. Pour ce qui est de la condition de rebut, ils en savent quelque chose, puisqu'ils sont depuis vingt siècles le rebut de la chrétienté. Au fur et à mesure qu'il y a eu telle autre grande religion monothéiste, ils ont montré une grande vocation à se mettre également à son égard dans cette même position. Autrement dit, la marque de la condition de rebut, est-ce que c'est un produit de l'analyse ou est-ce que c'est une marque déjà là? Il n'y a pas que les Juifs qui ont tenu une grande place dans la psychanalyse, il y a les femmes, dont la position de rebut par rapport à la culture occidentale est tout à fait avérée. La libération des femmes dans ce siècle doit quelque chose à la psychanalyse. La psychanalyse également leur doit beaucoup.

Qu'est-ce que c'est donc que cette marque d'une condition? Ca, c'est un débat à avoir. *Je suis analyste:* est-ce qu'on imagine quelqu'un qui dirait ça? Il y a un petit livre posthume de Georges Pérec qui vient de sortir et qui s'appelle *Je suis né.* Il examine les conditions

d'énonciation de cet énoncé. Est-ce qu'on peut dire *je suis né, je suis né analyste, analyste-né*. Lacan pose que cette marque, il faut que les congénères sachent la trouver. Congénères, car il s'agirait d'une espèce, d'une espèce dont on pourrait trouver la marque, au sens où, dans les années 30-40, un certain nombre de spéculateurs pensaient pouvoir trouver des marques physiologiques et biologiques certaines du Juif. En ce sens-là, est-ce que ça serait, si j'ose dire, une marque psychique de l'analyste? - une marque que ses congénères de la même espèce, ou de la même race comme race animale, sauraient trouver, pour pouvoir lui dire qu'il est de la famille.

Le thème famille et psychanalyse, ça occupe beaucoup. La psychanalyse aussi doit beaucoup aux familles, et ce depuis le début. Evidemment, il ne faut pas s'y complaire, mais sans pour autant tomber dans la morale de célibataire, morale stigmatisée par Lacan. Il ne faut pas avoir non plus trop l'esprit de famille. En tout cas, quand l'esprit de famille s'oppose à la logique du discours analytique, il faut choisir.

Voilà donc un débat à avoir, un débat sur ce *trouver la marque*. Jusqu'à présent, en effet, on a plutôt eu une préférence productiviste concernant l'analyste. On s'est enchanté de la production des analystes. C'est très bien. Mais est-ce qu'il ne vaut pas la peine de corriger un petit peu ça aussi, en réfléchissant sur cette marque à trouver? Peut-être que ça viendrait compléter les exigences de la transmission.

Il ne faut quand même pas confondre la transmission de la psychanalyse et ce qu'on appelle aujourd'hui la communication. La communication, c'est pour tout le monde. A l'horizon de la communication, on a le grand public, le grand public qui fascine les psychanalystes, le grand public à qui il faudrait aller expliquer ce que nous savons si bien. La transmission de la psychanalyse n'a aucune chance de se confondre avec la communication au grand public. La psychanalyse se transmet bien plutôt comme se forment les sectes. Oui, c'est une secte d'esprit scientifique, ou ça devrait. C'est une secte de congénères et sans doute peut-elle s'étendre. Elle peut s'étendre mais la conjugaison de l'élitisme et de l'appel au grand public est vraiment le contraire de ce dont il s'agit. On a éprouvé la vanité qu'il pouvait y avoir, pendant des années, à s'adresser aux Etats-Unis, à des gens qui venaient, comme ça, pour se faire rafraîchir les méninges. Ca ne donne strictement rien du point de vue de la psychanalyse. Ca nous met simplement au service de ce qu'il y a de pire dans l'idéologie américaine et universitaire. On éprouve là, dans la pratique, qu'on n'arrive à rien dans le registre de la communication. La transmission de la psychanalyse suit des canaux qui sont plus secrets et qui supposent de chacun un autre choix que celui de venir simplement écouter des conférences où on lui parle son langage.

Je termine un peu plus tôt que d'habitude. Je demande donc que l'on m'adresse des interventions pour la semaine prochaine. Je ne demande pas des chefs-d'oeuvre ni des interventions de deux heures, sinon je ne pourrai pas parler moi-même. Mais enfin, à ceux qui le veulent, j'offre le temps de la semaine prochaine.

.

LA QUESTION DE MADRID VI

Jacques-Alain Miller
Cours du 19 décembre 1990

Pour cette dernière réunion de l'année 90 et pour terminer cette série de hors-textes, je vais être plutôt auditeur. J'ai reçu un certain nombre de propositions émanant de l'Assemblette des non-membres, aussi de non-membres peu favorables à cette Assemblette, mais pas tellement de membres désirant s'exprimer sur le membre et le non-membre. C'est un fait. Peut-être que les membres sont plus prudents que les non-membres.

J'ai reçu ces messages de façons diverses. On m'a laissé des lettres, on m'en a envoyées, ainsi que des fax. Je me suis un peu perdu là-dedans. Je veux dire que je n'ai pas fait un dossier bien clair, un programme. Je compte que ceux qui m'ont envoyé ces messages se proposent sur place. Heureusement, je me souviens des membres qui m'ont proposé d'intervenir. Il y a Eric Laurent, qui est là. Il y a Pierre Streliski et Fabienne Henry. Que les autres m'excusent mais ils n'auront qu'à lever la main.

Les non-membres, où sont-ils? Chacun a-t-il quelque chose de prêt à dire? Préparez, si vous le voulez bien, un petit papier en mettant les noms dans l'ordre qui vous paraît convenir. Il peut aussi venir une idée à des personnes pendant qu'elles écoutent d'autres personnes. D'ailleurs, c'est fait pour donner matière à une discussion. Est-ce qu'Eric Laurent veut bien commencer à exposer? Ensuite, Pierre Streliski et Fabienne Henry se présenteront à la tribune.

ERIC LAURENT : - Je voulais intervenir sur un point de la *Note italienne,* celui de savoir pourquoi, lorsque Lacan, évoquant la marque, dit: *"à ses congénères de "savoir" la trouver",* le terme de "savoir" se trouve entre guillemets. Il me semble que le "savoir" de la lettre aux Italiens est à lire comme le *cogito* dans le texte de "La science et la vérité" qui se trouve à la fin des *Ecrits.* Dans ce texte, Lacan note ceci, page 864: *"*je pense: "donc je suis", *avec des guillemets autour de la seconde clausule, se lit que la pensée ne fonde l'être qu'à se nouer dans la parole où toute opération touche à l'essence du langage."* Ces guillemets, qui sont le signe par lequel dans l'écrit se glisse la parole, sont fondamentaux à encadrer le "savoir" de la lettre aux Italiens, puisque c'est l'exploration du pari que soutient Lacan, celui du lien du sujet de la science avec l'expérience de la parole dans la psychanalyse.

Dans "La science et la vérité", c'est aussi autour de l'exploration du rapport de l'expérience analytique et du sujet de la science que le texte est ancré. Dans ce texte, lorsqu'il évoque la rupture avec l'humanité, Lacan suit un chemin qui est, disons, homéomorphe à celui qui est suivi dans la lettre aux Italiens. Dans la *Note italienne,* avant d'introduire la marque qu'il faut savoir trouver, Lacan note qu'il faut que l'analyste soit rebut de l'humanité. C'est ce que Jacques-Alain a commenté dans son dernier cours. Dans "La science et la vérité", c'est la rupture avec les sciences humaines qui est évoquée, ou bien

la rupture avec la référence humaniste, rupture centrée sur ce point que, pour Lacan, il n'y a pas de sciences humaines qui vaillent, puisque la science ne peut être que science du sujet, et qu'il se donne le défi, dans cette "Science et la vérité", d'une épistémologie post-Koyré, une épistémologie qui prendrait en charge une nouvelle définition de la science, qui se centrerait sur l'existence du sujet de la science et le fait qu'on puisse le trouver, le trouver à l'oeuvre.

Il évoque à ce moment-là le terme de *marque.* Il évoque *"la marque à ne pas manquer du structuralisme"*, qui ne l'intéresse - c'est très paradoxal par rapport au structuralisme de l'époque - que sur un point qui est qu'*"Il introduit dans toute "science humaine" entre guillemets qu'il conquiert, un mode très spécial du sujet, celui pour lequel nous ne trouvons d'indice que topologique".* C'est donc répudier la référence humaniste ou les sciences humaines. C'est promouvoir l'existence d'une marque nouvelle, d'une marque que l'on ne peut trouver que par un indice - terme de *marque* qui se trouve dans "La science et la vérité" et la *Note italienne,* la marque d'un nouveau mode du sujet.

Ce mode-là se spécifie d'une particularité, et non pas du sujet scientifique, en ce qu'apparemment la science ne promeut que le mode universel d'un *pour tous il en va ainsi.* Encore que justement, une des conséquences logiques qu'on peut tirer de la science même, c'est celle de l'incidence de ce sujet-là dans la logique, où se produit, selon ce que Gödel a montré, un mode non suturé du sujet, où le savoir n'épuise pas la vérité. C'est là-dessus démonstratif. Mais enfin, il me semble qu'à ce qui relèverait d'une humanité pour qui fonctionne le régime du *pour tous*, celui que pourrait introduire la science - *"pour tous il y a bon heur":* c'est dans la lettre aux Italiens - la psychanalyse fait objection par la production d'un nouveau mode du sujet qui pourtant se déduit de la science mais qui se définit d'un *pas pour tous.*

En ce point-là, Lacan fait appel aux devoirs de la psychanalyse en ce monde. Dans "La science et la vérité", il évoque en quoi la psychanalyse - il y va de sa place dans le monde - doit y faire obstacle. Dans la lettre aux Italiens, c'est aussi bien un pas éthique qu'il évoque, et, dans *L'Acte de fondation* de l'Ecole, en 64, il note une mise en garde: *"L'ordre d'affinités que dessinent les sciences que nous appelons conjecturales restera à la merci de cette dérive politique qui se hausse de l'illusion d'un conditionnement universel."* Ca restera, si ça n'est pas pris en compte, une *praxis* de la théorie. C'est le point où il loge l'éthique de la psychanalyse, qui est de faire obstacle à tout ce qui serait de l'empire du *pour tous* s'étendant sur les sujets, au mépris d'un point de chute, d'un point d'objection que fait la particularité de la jouissance de chacun.

C'est là aussi où "La science et la vérité" et la lettre aux Italiens s'articulent, et où cette dernière prolonge "La science et la vérité" qui fut la séance d'introduction du Séminaire de 65-66, où Lacan note qu'une tentation pour la psychanalyse serait de dire que si elle n'est pas ce qui relève du savoir sur le sujet, qu'elle serait d'être le savoir de l'objet, dans la mesure où le scientifique - Lacan le dit dans la lettre aux Italiens - *"produit le savoir du semblant de s'en faire le sujet".* A cette formule s'opposerait que le psychanalyste produit du savoir, du semblant de s'en faire l'objet. Ces formules pourraient s'opposer l'une à l'autre. Là, d'ailleurs, dans cette expression de *semblant de s'en faire le sujet,* on voit à quel point le terme de *semblant* ne veut pas dire *faire semblant* pour Lacan.

Dans "La science et la vérité", Lacan évoque aussi les drames subjectifs qui se produisent dans les crises des sciences où le scientifique qui s'est fait semblant de faire le sujet ne fait pas semblant, à l'occasion, de devenir fou, comme Cantor dont Lacan attribue le déclenchement de sa psychose à la crise des fondements qu'il a traversés par son oeuvre.

Eh bien, le psychanalyste qui fait semblant d'occuper la place de l'objet, avec le sérieux que ça implique comme pour le scientifique, est-ce qu'on pourrait dire pour autant qu'il produit le savoir sur l'objet *a*? C'est la formule que Lacan a explicitement évitée dans "La science et la vérité", car *"cet objet est à insérer dans la division du sujet".* Qu'est-ce que ça peut vouloir dire? - sinon ceci, que le savoir sur l'objet *a* n'est pas saisissable hors d'une expérience de parole où le sujet tente de reconquérir, comme il le fait dans la passe, ce qu'il est devenu comme objet, moment qu'il a traversé et où s'articulent cette division du sujet et ce qu'il a été comme objet, le tout noué dans une expérience de parole.

A cet égard, si le texte de "La science et la vérité" s'arrête en 65 sur le psychanalyste qui *"recule devant le point où il est suscité"*, il me semble que le texte de la lettre aux Italiens de

73-74, reprend au point où s'arrête "La science et la vérité", puisque y est construite une expérience de parole où se vérifie un nouage dans la passe, où se vérifie la marque de l'existence, de la trace du sujet postulé par Lacan, et qui lui paraît être le pivot qui soutient l'entreprise, voire même le désir du psychanalyste.

Je vois aussi une trace de ce souci à l'oeuvre dans "La science et la vérité", lorsque Lacan évoque l'échec de la psychologie, et qu'il l'attribue non pas au fait qu'elle produit un savoir inintéressant ou un savoir futile ou simplement un savoir utile à la préfecture de police, mais à sa sélection même, et spécialement dans la sélection de l'inventeur, du chercheur, de celui qui peut soutenir la recherche. C'est précisément sur ce point-là que l'expérience dont il parle dans la lettre aux Italiens doit trouver aussi le critère de son échec et de son succès. C'est justement dans la sélection de celui qui soutient le désir d'être psychanalyste, désir soutenant la recherche, le travail d'invention. C'est pour ça que le nouage de ces trois textes - l'*Acte de fondation,* la *Note italienne* et "La science et la vérité" - me paraissait à l'oeuvre dans ces très légers guillemets qui encadrent le mot de "savoir" dans la lettre aux Italiens.

J.-A. MILLER : - Si on part du point de départ que sont les guillemets du mot "savoir", et qui peuvent renvoyer aux guillemets du "*donc je suis"*, qui est oral, qui est une citation - *"Je pense: "donc je suis"* -, en quoi le terme de "savoir" dans l'expression de *savoir à trouver* serait-il équivalent aux guillemets de la citation ou de l'énonciation? Au fond, le guillemet, c'est un signe assez ambigu. Je n'ai pas eu le temps de vérifier depuis quand on utilise les guillemets en français. Je n'ai jamais réfléchi à ça. Est-ce que c'est au XVIe siècle? Est-ce que c'est avant? La ponctuation des manuscrits grecs et latins est très problématique. C'est une recherche à faire.

E. LAURENT : - La grande oeuvre de Rachi, qui a été célébré à Troyes la semaine dernière, a été la ponctuation du Talmud.

J.-A. MILLER : - Pour la diachronie, nous sommes un peu ignorants pour l'instant. On en saura plus en janvier. Dans la synchronie de la langue française, les guillemets sont un signe équivoque. La généralité doit être que ça signale une intrusion de l'énonciation dans l'énoncé, que ce soit sur le mode du *quelqu'un le dit ou le pense*, ou que ce soit la citation qui est une autre façon d'introduire une rupture d'énonciation. Ou alors, c'est du style: *l'auteur ne le prend pas à son compte.* Au fond, c'est peut-être ça la formule d'ensemble: *l'auteur ne le prend pas à son compte, de la même façon que dans le reste du texte.* C'est bien pourquoi dans le *"Je pense: "donc je suis",* Lacan met des guillemets pour marquer que le premier *je* et le second ne sont pas les mêmes. On pourrait dire que ça qualifie une nouvelle modalité d'énonciation, une sorte de *je ne le prends pas au compte de l'énonciation du texte.* C'est un sur-texte, ou un sous-texte, ou un texte à côté, etc.

Ca fait que les Américains - et ça s'est un peu répandu dans le monde - signalent ça avec un petit geste des mains très joli, assez difficile à reproduire exactement quand on n'est pas praticien de la chose. Ils introduisent brusquement, quand ils parlent, comme un petit signe de battement d'ailes, qui est au fond une intrusion de l'écrit dans la parole - ce qui veut dire aussi, à l'occasion: *je ne le prends pas du tout à mon compte.* C'est un c*'est comme ça qu'on dit.* C'est une façon de dire qui ne satisfait pas le locuteur lui-même.

Est-ce qu'ici, dans cette *Note italienne,* ça n'introduit pas simplement un doute sur le fait qu'il s'agisse vraiment du savoir? C'est en effet un texte de Lacan où le savoir revient presque à toutes les lignes: le savoir scientifique, le savoir de l'analyste, etc. Ces guillemets, on pourrait croire que ça indique que le *savoir trouver la marque de la condition propre à l'analyste* est un savoir qui n'est peut-être pas tout à fait un savoir, un savoir qu'on peut qualifier de "savoir" mais entre guillemets. Ca a l'air même de rassembler tout le problème du savoir de l'analyste. C'est un "savoir" entre guillemets.

E. LAURENT : - Ces guillemets indiqueraient la même distance que de dire, comme dans "La science et la vérité", que le savoir sur l'objet *a* est la formule à éviter. Ca renvoie effectivement à ce point-là. En même temps, ça renvoie au point que ce savoir douteux, il se fabrique. Il est en tout cas d'un autre tonneau que le savoir scientifique, que le savoir dans le réel. Celui-là passe par cette expérience d'ouvrir les guillemets, qui est de recueillir le témoignage de quelqu'un.

J.-A. MILLER : - Je crois qu'il est très éclairant de rapprocher les guillemets de "savoir" et la remarque, pas forcément limpide mais qui est également de Lacan, et qui dit qu'on ne doit pas parler de savoir sur l'objet *a*. La psychanalyse n'est pas la science de l'objet *a*.

E. LAURENT : - C'est même le savoir sur l'objet *a*. La formule à éviter est celle du savoir sur l'objet *a*.

J.-A. MILLER : - En effet, ça fait un écho tout à fait frappant. Peut-être qu'on pourrait aussi approcher la chose autrement. Au fond, de quelle marque s'agit-il? Il s'agit de la marque d'une condition. On a toujours voulu, dans les ségrégations, faire porter, à des parties de la population, des marques de leur condition pour la distinguer de la condition humaine. La condition humaine est sans marque, mais, par contre, le lépreux devait agiter sa crécelle pour qu'on ne le rencontre pas, le Juif devait porter, à partir d'une certaine période du Moyen Age, une marque reconnaissable, afin qu'on ne le confonde pas avec le reste de l'humanité. Ce sont, disons, toutes les marques du paria. La résonance de l'expression: *la marque de sa condition*, est une grande résonance historique de ces ségrégations.

Qu'est-ce qui fait la condition de l'analyste dans la série des proscrits, des parias de l'humanité? C'est qu'il serait précisément animé du désir de savoir à propos de l'humanité, à propos de quelque chose qui était la chasse gardée de l'humanité. Pas concernant les planètes, pas concernant la cycloïde, pas concernant la série des nombres premiers, mais concernant l'ordre de l'humanité. C'est ça qui ferait de lui un paria. Au lieu de se satisfaire de la docte ignorance, au lieu de viser la sagesse et le bonheur de l'humanité, il cherche quelque chose d'autre. Par là-même, il est dans la série des parias de l'humanité.

Il y a une façon de comprendre ces guillemets du "savoir" quand il s'agit de trouver cette marque. C'est que comme ça concerne le désir de savoir, ce désir échappe lui-même au savoir. On pourrait dire que c'est un désir à partir duquel un savoir est susceptible de s'élaborer, mais pour ce qui concerne ce qui cause ce désir lui-même, pour ce qui est la marque de ce désir de savoir, on est sur les bords du savoir. Il n'est pas sûr que ça puisse être capturé par le savoir lui-même. Ceci n'est pas tout à fait satisfaisant, évidemment. Disons qu'on aurait là les guillemets de la limite du savoir, puisque ça concerne le désir de savoir, le désir qui est susceptible de conduire à un savoir.

E. LAURENT : - Ce serait cohérent, en tout cas, avec la définition de ce moment de rejet de tout savoir. Le *cogito* comme rejet qui produit un être, être qui n'a d'existence qu'éthique, on peut le qualifier en disant qu'il y a le savoir qui peut dans l'ensemble être rejeté de l'expérience cartésienne, ce qui produit un être qui n'a d'amarrage que d'un *je veux*. C'est cohérent de le dire comme tu le dis. C'est un désir de savoir à la limite du savoir possible, qui restera produit par le rejet mais pas susceptible d'y être pris, d'être pris dans ce rejet.

J.-A. MILLER : - En effet, c'est cohérent avec la position, elle-même limite, du *cogito* cartésien telle que Lacan la reprend. Là, nous sommes un peu dans la scolastique lacanienne. Mais ça cesse assez vite de paraître seulement théorique, parce qu'il s'agit de savoir - on est encore loin de l'avoir élaboré - si on admet l'existence de cette marque. Est-elle de naissance? Est-elle de production? Qu'est-ce que c'est que les aventures de

l'analyste? Est-ce que ce sont les aventures qui commencent au berceau, ou encore avant? Est-ce que ce sont des aventures qui lui viennent de l'aventure elle-même? Nous ne sommes pas au fait là-dessus.

Il y a une question où l'on voit immédiatement qu'il s'agit de la pratique, à savoir la question: *qui va trouver cette marque?* Si cette marque existe, à qui revient-il de la trouver? Est-ce que le tout-venant est susceptible de la trouver? Ou est-ce que c'est à des analystes de la trouver? Est-ce que c'est aux passeurs? Est-ce que c'est à des analystes supposés confirmés? Est-ce que c'est à des membres ou est-ce que c'est à des non-membres de trouver cette marque? Là, on passe à la pratique tout de suite. Nous pouvons énumérer les hypothèses de lecture, mais elles vont être discriminées très vite par les différentes pratiques qu'on peut imaginer à propos de cette recherche de la marque.

E. LAURENT : - Si on lit le texte, les passeurs auraient sans doute à trouver cette marque: *"les passeurs s'y déshonorent à laisser la chose incertaine."* La *chose*, là, est-ce que c'est qu'il y a de l'enthousiasme? Enfin, cette marque n'a pas l'air d'être sans rapport avec l'enthousiasme en question. Il est difficile d'éviter le fait que dans la passe ce soit les passeurs qui trouvent ça et qui ne se déshonorent pas à dire: *on n'a rien vu,* ou: *laissons la chose à trancher aux analystes plus expérimentés.*

J.-A. MILLER : - On voit bien le problème, puisque cette marque-là, à supposer qu'elle existe, est à trouver chez le passant. Or, le passant, justement, il passe, il va d'un endroit à l'autre. Ca veut dire qu'il est, par un côté, proche des passeurs, qu'il est de la même condition que les passeurs, et que, par un autre côté, il est proche de l'analyste, puisque c'est vers là qu'il va. Il passe aussi bien d'une catégorie à une autre. Donc, quand Lacan dit que c'est à ses congénères de trouver la marque, qui sont ses congénères? Est-ce que ses congénères, ce sont les passeurs? Est-ce que ce sont les analystes? Au fond, ce sont les deux. C'est l'ensemble de départ et l'ensemble d'arrivée. De telle sorte qu'on comprend la logique qui voulait que Lacan propose au départ un jury - le jury c'est ceux qui vont chercher la marque - un jury composé, pour une moitié, des congénères passeurs et, pour une autre moitié, des congénères analystes. Il est évident que ça biaisait la chose que de ne composer ce jury, c'est-à-dire cette meute de chasseurs, que de psychanalystes en tant que tels. Au moins, l'ECF, en introduisant un passeur à l'intérieur de cette meute, a quand même un petit peu rétabli les choses. Mais, logiquement, les passeurs, c'était par moitié.

C'est très amusant de dire les chasseurs. En effet, d'habitude, quand il s'agit de forcer un cerf, la meute est composée de chasseurs humains, montés sur des chevaux et accompagnés par des chiens. Mais ici, pour débusquer la bête, on a des bêtes de même espèce qui courent après. C'est comme si on imaginait une meute de cerfs qui courent après le cerf et qui essayent, en flairant, de savoir si c'est du lard ou du cochon. D'ailleurs, chez les chiens, il y a un flairage comme ça et qui sans doute leur permet de situer à peu près exactement leurs congénères. De la même façon qu'il faudrait faire une recherche sur l'histoire des signes de ponctuation, il faudrait faire aussi une recherche éthologique sur les modes divers du flairage pour la reconnaissance du congénère dans les espèces animales. La passe, après tout, est un des modes du flairage du congénère dans l'espèce analyste - étant entendu qu'il y a en même temps référence à la science, ce qui n'est pas le cas du chien. Mais enfin, je vais arrêter là-dessus.

Viviane Marini-Gaumont : - Cette mise en série qu'a faite Eric Laurent entre "savoir" entre guillemets et le *"donc je pense*" me paraît très importante. Lacan écrit en effet le *cogito* en changeant la ponctuation. Son discours à lui, c'est: *"Je pense: "donc je suis".* Et il ajoute: *"là où je pense, je ne suis pas* et *là où je suis, je ne pense pas."* Ca me paraît intéressant de mettre ce "savoir" entre guillemets, dans la mesure où, si tant est qu'il y ait du savoir pour l'analyste, il ne s'agit que du savoir que l'analysant lui suppose. Ca veut dire que l'analyste ne peut pas dire *je sais.* C'est en tant que non-analyste qu'il peut penser. Là où il est en position d'être analyste, il ne peut pas penser, il ne peut que être pour un autre. Donc, il ne

peut pas formuler *je sais.* Par ailleurs, dans les quatre discours, Lacan dit que ce savoir, ce S_2, c'est le discours latent de l'analysant. Le discours latent de l'analyste, c'est du S_1. Je ne pense pas qu'il y ait du S_2, du *je sais*, qui puisse être dit par l'analyste.

E. LAURENT : - On pourrait dire ça. On pourrait dire, effectivement, que le parcours va du savoir, du savoir supposé au départ, au "savoir" entre guillemets à l'arrivée. Au départ, c'est là la fonction qui est en jeu, et, à l'arrivée, tout ce que le sujet a su de lui-même n'a de sens que si ça le transforme suffisamment pour qu'il ait cette marque qui produit, elle, du savoir.

J.-A. MILLER : - J'utiliserais bien cette référence qu'a amenée Viviane Gaumont, parce que, au fond, de quoi s'agit-il? Il s'agit, disons-le une fois de plus, de la marque de la condition de rebut d'un sujet, c'est-à-dire exactement, semble-t-il, de quelque chose qui conjoint le statut d'objet *a*, objet de rebut, à la notion d'une marque, S_1. Après tout, est-ce que ce que vise là Lacan n'est pas ce que j'avais à un moment essayé de rassembler en lui empruntant le terme d'insigne? J'avais fait tout un cours, une année, sous le terme de *l'insigne*, c'est-à-dire ce qu'on pouvait écrire: $(S_1 <> a)$. C'était là la formule qui conjoignait, et pouvait disjoindre aussi bien, le signifiant un et l'objet *a*. Ceci parce que je trouvais que ça insistait de façon problématique dans la construction de Lacan sous des formes diverses.

Or, là, la notion de la marque de la condition de rebut est exactement construite de la même façon. En effet, s'il s'agit d'un signifiant unaire, d'un signifiant unique comme l'est l'insigne, c'est alors un signifiant qui n'est justement pas raccordé à S_2. Le terme de marque, comme celui d'insigne, qualifie un signifiant qui n'est pas pris dans un réseau de savoir. De telle sorte qu'à ce moment-là, on pourrait déduire, d'une façon nouvelle, pourquoi Lacan met des guillemets à "savoir". C'est justement parce que cette marque est hors savoir. Il s'agit d'un S_1 qui n'est pas raccordé à S_2. Ce serait d'autant plus intéressant que c'est parfaitement cohérent avec le schéma du discours analytique de Lacan, à savoir que ce que doit produire le discours analytique, c'est aussi bien la révélation de marques de ce type. Après tout, un sujet peut bien porter la marque d'une autre condition que celle de rebut. Il peut porter la marque de fils de famille, la marque de maître de naissance, de maître-né. Et on pourrait admettre qu'il puisse porter aussi bien la marque de rebut, qui le ferait, à cet égard, aller occuper la place d'objet *a* dans le fantasme de l'Autre. On pourrait donc justifier les guillemets autour de ce terme de "savoir" en disant qu'il n'y a pas, à proprement parler, de savoir de cette marque, puisqu'elle est disjointe en tant qu'insigne du réseau du savoir. Une analyse peut amener à ce qu'elle se révèle.

Là aussi, on est dans l'ambiguïté. Est-ce que ça se révèle par l'analyse? Est-ce que ça se produit par l'analyse? Avant que ce soit vérifié, on n'en sait rien. En tout cas, ça ouvre une ligne de réflexion. C'est notre parti-pris de départ - et c'est pourquoi ça a l'air scolastique - de faire confiance à Lacan, au point de nous creuser la cervelle pour savoir exactement pourquoi il y a des guillemets autour du mot "savoir".

PHILIPPE LA SAGNA : - Je voudrais faire une remarque à propos des guillemets autour du "savoir". Est-ce qu'on ne pourrait pas les prendre plus simplement, comme dans l'usage habituel, quand on distingue, dans une phrase, un terme et son référent? Soit on parle du savoir qui renvoie au référent, soit on parle du mot "savoir". Est-ce que Lacan, là, ne parle pas du mot "savoir", de ce référent qui a pour objet le mot lui-même?

J.-A. MILLER : - Ce qui fait difficulté pour dire ça, c'est que dans cette phrase, il s'agit d'un verbe: *"A ses congénères de "savoir" la trouver."* Cette distinction du référent et du mot, de l'usage de la citation, ça marche toujours bien pour les substantifs, mais c'est toujours beaucoup plus compliqué pour les verbes. Qu'est-ce que vous en pensez? Ce n'est pas facile dans cette phrase.

Ph. LA SAGNA : - Le verbe suppose une action qui est problématique. Il y a là peut-être quelque chose qui est de l'ordre d'un acte.

J'avais un deuxième point à formuler, par rapport aux passeurs en tant qu'ils sauraient, cette marque, la trouver. Ma question s'adresse à Eric Laurent par rapport à ce qu'il avait déjà élaboré du calcul collectif. Est-ce que c'est, là, du calcul collectif? Personne en particulier ne va la trouver, cette marque, mais le dispositif qui met en rapport les trois personnes permet de la trouver. Vous avez déjà renvoyé au temps logique, et il y a peut-être de ça.

E. LAURENT : - Tout à fait d'accord. Il y a le pas en avant du passeur qui dit: *je l'ai trouvée*, et qui vient porter son témoignage en disant: *voilà ce qu'il y a dans mon passant, j'ai trouvé ça.* Il fait un pas. Savoir si les autres qui l'écoutent vont faire aussi le même pas et se diriger vers la sortie, vers le fait d'opiner, ça me paraît être effectivement tout à fait une forme d'un calcul collectif, mais où il faut pourtant que chacun se décide, sinon pas de possibilité de s'en sortir.

ALAIN MERLET : - Il se trouve qu'à Bordeaux j'ai fait un travail sur la singularité. J'ai commencé ce travail à partir d'une remarque que Lacan avait faite à propos d'un exposé sur l'association libre, l'exposé d'un nommé Dalbert, membre de l'ex-EFP. Lacan avait été extrêmement frappé par ce terme de singularité sur lequel avait insisté celui qui avait fait l'exposé - cette singularité qui advient, dit-il, lorsque rien n'est omis. Lacan opposait la particularité, telle qu'elle est au travail dans le symptôme, et la singularité, qui peut advenir à la fin d'une analyse, à condition que l'association libre aille jusqu'à son terme.

Alors, j'ai eu une idée sur ce "savoir" entre guillemets. Il me semble que c'est un savoir qui à la fois s'élabore et tombe. C'est quelque chose qui s'élabore lorsque le passant, aidé en cela par le dispositif bien spécial de la passe - il a affaire à des passeurs et ceux-là ne se posent pas en analystes, Lacan y insiste: *"Ils ne montent pas sur leurs grands chevaux"*, etc. - lorsque le passant donc, est en mesure de rendre compte de la logique de la méprise du sujet supposé savoir. Il me semble que ce savoir-là prend un tour particulier, dans la mesure où il s'effectue dans la façon dont le patient rend compte de la logique de la méprise du sujet supposé savoir. Il me semble que c'est à partir de là que, rétroactivement, peut se poser sa trace, sa singularité.

J.-A. MILLER : - Je remercie Merlet de mettre l'accent sur la différence entre singularité et particularité, souvent confondues, alors que Lacan, en bon logicien aristotélicien, les distinguait en effet très précisément.

Après les membres, peut-être qu'on pourrait passer la parole à l'Assemblette des non-membres. Mireille Erdös pourrait venir à la tribune au nom de cette Assemblette qui a la vedette et qui la garde.

MIREILLE HERDÖS : - L'Ecole sera-t-elle mise à nue par ses non-membres mêmes? Le manifeste de l'Assemblette des non-membres est une élaboration collective et provoquée. Son énoncé appartient à chacun de ses signataires. C'est un acte, et il nous a surpris et enthousiasmés. Enthousiasme d'un choix, celui d'un oui à la psychanalyse. Nous sommes non-membres et maintenant au pied du mur. Nous ne l'avions pas prévu. Il y avait pourtant un calcul: que ce ne soit pas sans effet pour chacun, et que ne soit pas enterrée l'ouverture opérée par la crise de l'ECF, ouverture concernant l'enjeu de l'avenir de la psychanalyse.

C'est une réflexion en construction. Cinq questions essentielles nous occupent: 1) Que veut l'Ecole de son analysant? 2) Quelle passe? Pour quelle analyse? Que change-t-elle pour l'analysant? 3) Comment reconnaître, pour les authentifier, les moments de passe? 4) La

trouvaille de l'analysant est-elle transmissible? 5) Comment faire pour l'Ecole, hors le groupe et ses effets?

Nous nous engageons à travailler ces questions, à y répondre possiblement, et à en faire connaître les résultats. Des réponses à ces questions sont nécessaires à nos yeux, d'où qu'elles viennent, afin que nous cessions d'être non-membres. Alors, demander à être membre de l'Ecole de la Cause freudienne devient possible.

J.-A. MILLER : - Alors c'est quelque chose qui est collectif.

M. HERDÖS : - Je vais donner une précision. La première réunion aura lieu le 22 janvier, chez Patricia Johansson-Rosen, au 75-77 rue des Grands-Champs, dans le XXe.

J.-A. MILLER : - Le 22, à quelle heure?

M. HERDÖS : - A 9 h 1/4.

J.-A. MILLER : - Le 22 à 21 h 15, je suppose. Je vous remercie. On va demander au prochain non-membre de parler en son nom personnel. Il s'agit de Patrick Lamboulay.

PATRICK LAMBOULAY : - Depuis le début, à l'Assemblette, on parle du collectif et du un par un. Vous allez entendre ce que ça donne, le un par un de l'Assemblette des non-membres.

Je vais commencer par vous parler d'une trouvaille. C'est celle du psychanalysant de l'Ecole - le *du* étant à prendre comme vous l'entendez. Il y a un désir du psychanalysant de l'Ecole. Psychanalysant de l'Ecole, ça suppose un choix, une décision. Psychanalysant de l'Ecole, c'est aussi une élaboration provoquée, entre autres, par la rencontre avec le désir de l'analyste, du sien ici. Le psychanalysant de l'Ecole, qu'est-ce qu'il veut? Il veut s'engager dans la passe comme production logique de l'Ecole de Lacan, et pas forcément pour vérifier que la passe s'est produite pour lui comme temps de son analyse. Pourquoi? Le sujet n'a pas d'amis, c'est-à-dire que les signifiants ne sont en nul rapport spéculaire. Pour que l'individu puisse reconnaître son sujet, représenté par un signifiant pour un autre signifiant, il lui faut mettre en branle la chaîne signifiante au travers de sa parole, à laquelle il aura choisi de donner toutes les chances de s'organiser selon la structure du discours de l'analyste dans le dispositif de la cure. Dans le cadre de la cure, ça reste de l'intimité ou, disons, de l'extimité. Mais c'est, en tout cas, dans l'intimité.

Le désir de l'analysant de l'Ecole se soutient donc d'un choix de sujet, celui de produire autre chose que la résistance du fantasme et du plus-de-jouir du symptôme comme réponses à l'angoisse qui surgit sur la voie menant au statut de rebut par les étapes de la destitution subjective. Statut, celui de rebut, qui tarde à être assumé durablement et à apporter de l'enthousiasme à l'analysant qui en ressent tout d'abord les effets d'angoisse. S'il y a tout de même enthousiasme, c'est celui de ce choix, un choix fait de s'engager dans cette voie, un refus de renoncer, un choix fait pour la psychanalyse (virgule), didactique. Le dispositif de la passe soutient le sujet qui s'y engage. Il le soutient en mettant en fonction et en circulation sa parole par laquelle se distingue à sa place le signifiant le représentant pour un autre signifiant. Une distinction, un signe: poireau lui laissant alors enfin le loisir de rentrer dans les rangs d'oignons.

La passe, enfin, pour le psychanalysant de l'Ecole, produit l'inscription du passage du travail de transfert au transfert de travail. Il faut que les trouvailles de l'analysant ne soient plus seulement utilisables que dans l'indicible de la cure, mais cessent de ne pas s'écrire et produisent un travail intéressant, le progrès de la psychanalyse. Voilà pour le désir de passe du psychanalysant, par là de l'Ecole, puisque c'est une de ses productions, et pour peu qu'elle veuille bien faire tourner la procédure à ces fins-là.

Maintenant, l'Ecole. Que veut-elle, elle, de ses psychanalysants? On peut penser - je l'ai entendu - que ça va encombrer. C'est une position qui me semble articulée dans un rapport de causalité avec celle qu'il y aurait un degré zéro du transfert exigible pour être susceptible de produire quelques petites trouvailles. Pourtant, un analysant, c'est au travail et, s'il a décidé d'assumer les implications logiques de sa cure - et ça, ça peut peut-être se vérifier par la passe -, c'est un travailleur décidé.

Pour terminer, je vais vous faire part de ma surprise par rapport à quelques implications logiques de la déclaration de l'Assemblette appliquée au mode de recrutement de ses membres.

Quelle procédure serait-il possible d'admettre pour se recruter? Il faudrait imaginer quelque chose qui, fidèle à notre manifeste, prendrait en compte l'existence de l'inconscient. Il faudrait imaginer une procédure par laquelle des sujets trouveraient le moyen de transmettre les moments cruciaux de leur analyse, afin qu'entre eux ils puissent dire qui est engagé et qui ne l'est pas, engagé de façon décidée dans le processus analytique, décidée à en tirer les articulations logiques. Puisque l'Assemblette c'est pour l'Ecole, il faudrait imaginer que de l'Assemblette puisse partir un *celui-ci peut être membre de l'Ecole de Lacan*, et que cette déclaration puisse être prise en compte. Il faudrait alors imaginer ce que l'Ecole aurait à y gagner de se voir ainsi proposer ses membres dans la nomination d'un lieu tel que l'Assemblette. Je rappelle que c'est le lieu des non-membres déclarés, en ce sens qu'ils ont déclaré le désir d'être membres de l'Ecole de Lacan mais pas n'importe comment, c'est-à-dire par la reconnaissance de l'inconscient au travail.

Enfin, il faudrait imaginer comment l'Ecole de la Cause freudienne pourrait accorder une légitimité à cette Assemblette des non-membres - légitimité de dire qui doit être membre et qui ne doit pas, étant donné que ces membres de l'Assemblette qui seraient dans les instances de la procédure sus-évoquée - qu'on ne peut tout de même pas appeler tout à fait une passe - ne pourraient obtenir leur légitimité en se présentant à la passe de l'Ecole à l'entrée, pour peu qu'elle existe, puisque cela en ferait des membres à l'occasion, leur interdisant ainsi d'être membres de l'Assemblette des non-membres.

Alors pourquoi ne pas dissoudre tout de suite l'Assemblette et attendre tranquillement que les membres ou les associations d'individus qui font tourner la boutique de l'Ecole de la Cause freudienne - dont l'os est l'Ecole de Lacan, même si c'est un os partagé - décident de faire fonctionner la passe à l'entrée de l'Ecole? Peut-être parce qu'il me semble que le groupe institué sécrète des effets imaginaires qui encombrent la Cause freudienne, et que l'Assemblette a pris cause pour l'Ecole et contre le groupe, et puis aussi parce qu'on est soutenu par quelques citations de Lacan. Par exemple: *"Allez-y! Mettez-vous à plusieurs! Collez-vous ensemble le temps qu'il faut pour faire quelque chose, et puis dissolvez-vous après pour faire autre chose."* Ou bien: *"Il s'agit que la Cause freudienne échappe à l'effet de groupe que je vous dénonce."* Ou encore: *"L'admission à l'Ecole impose à ceux qui entreprennent une psychanalyse didactique, la condition qu'on sache qu'ils ont engagé l'entreprise où et quand."* Enfin, puisque nous sommes peut-être surpris d'avoir à inventer et à faire fonctionner une procédure pour recruter les membres d'une Assemblette pour l'Ecole, sans le groupe, cette autre citation, sur laquelle je finis: *"L'Autre manque, et ça me fait drôle à moi aussi."*

J.-A. MILLER : - Là, on va entendre un membre, Pierre Streliski. Est-ce que ça consonne?

PIERRE STRELISKI : - Oui, ça vient bien. Et puis, le membre-sandwich entre deux non-membres, après tout, ça indique qui va être mangé. Ca peut aussi renvoyer à l'homme-sandwich et à son annonce. En plus, la petite annonce que je voulais faire est un peu imagée. Cette annonce, je l'ai appelée: *L'effaçons des faxés.*

Un objet moderne c'est donc mis à envahir un certain nombre de nos cabinets, un objet à la fois discret et omniprésent, et qui ne vous dérange pas pendant votre travail, puisqu'il travaille lui-même en silence. Mais il vous rappelle à l'ordre, ronronnant, impavide et tranquille, inarrêtable et inattendu. Il vous rappelle, avec un rien d'ironie, que le monde est là tout entier qui attend. Il vous rappelle que le monde ne se réduit pas, comme vous auriez aimé le croire quelquefois, au cabinet de l'analyste où ronronnent des cures, mais qu'il est

aussi dehors, à vous attendre au coin de la rue. Avant, c'était tranquille. Le monde pouvait bien vociférer dehors, vous n'en aviez cure, douillettement installés au chaud, au chaud du dedans. Vous preniez bonne note du malaise dans la civilisation, toutes fenêtres fermées, et vous en faisiez un adagio subtil, un délice feutré pour deux voix, et surtout, si possible, pour une voix - pas la vôtre mais celle de l'autre, dont vous rehaussiez les accents déchirants par d'exquis contre-points: les scansions. Dehors il fait froid, dedans il fait chaud. Et c'est encore meilleur, bien sûr, de laisser entrer un peu de froid du dehors, de le laisser entrer dedans - cf. Félix Leclerc: *"C'était un p'tit bonheur que j'avais rencontré..."* Ah! la belle âme...

Bien sûr, il ne faut pas exagérer: vous sortiez prendre l'air de temps en temps, chaudement vêtu du réconfort de l'entre-soi. Vous veniez au cours de Jaques-Alain Miller. Bien malheureux toutefois, quand l'adresse en changeait, ou que la série hebdomadairement réglée s'arrêtait quelques mois. L'avez-vous remarqué, comme on était bien avenue Reille? Ou rue Comté? Et ici aussi? Dans chaque endroit, on est bien. Mais quelle douleur de déménager, de changer d'habitude, de lieu, de siège aussi, ce siège que l'on aimerait retrouver réservé d'une semaine à l'autre, pour garder la même perspective sur les gens et les choses. Heureusement, l'horaire, lui, n'a pas changé: 13 h 30, le mercredi. Cet immuable est bien rassurant. Non pas parce que c'est le jour des enfants, mais parce qu'on peut s'accrocher à ce petit bout d'*automaton* où l'on attend le canard de Jacques. On venait prendre la température du monde, et puis on rentrait chez soi.

Maintenant, c'est fini. Cet objet nouveau est là, chez vous, qui ronronne. En plus, c'est vous qui l'avez mis là. Et puis vous commencez à l'aimer, cet objet qui vous encombre. Vous ne pouvez même pas vous en plaindre. Ce n'est pas sa taille, il est petit. Ce n'est pas comme Amédée, c'est même plutôt le contraire. Ce n'est pas un intime qui grandit. C'est exactement un extime. Ce qui était dehors se retrouve dedans: la rue Huysmans, l'Europe, le monde sont dans votre cabinet à vous donner de leurs nouvelles, sans cesse, et par écrit en plus. Pas d'équivoques signifiantes. C'est ininterprétable. Ca continue de s'écrire. Un Lacan increvable et malicieux vous envoie sa lettre aux Italiens. Dix-sept ans après, il vous envoie sa *Note italienne.*

Alors que faire devant ce vampire? L'eau bénite ne suffira pas. Il reste deux solutions: soit il faut débrancher son fax, soit y répondre. Bien entendu, il faut y répondre. Ca crée un type de conversation assez étonnant, où la parole est écrite, où ce qui circule ne se perd pas. Evidemment, ça aurait été épatant si Gide avait eu ça pour envoyer sa correspondance. Elle n'aurait pas été perdue, puisqu'il aurait conservé l'original. Alors, répondre quoi? Répondre ce qui se déduit de ces nouvelles ineffaxables. Forcément. Puisque le fax est ce qui représente le sujet pour un autre fax, il ne reste plus au sujet, je veux dire au sujet analyste, qu'à s'effacer un peu, qu'à se réduire à être l'objet d'une transmission, pour réapparaître ailleurs. Par exemple, de s'effacer des membres de l'ECF, pour risquer de réapparaître, par la passe, dans l'Ecole Européenne. On ne peut pas apparaître quelque part sans disparaître de l'endroit d'où l'on vient.

C'est cela que je propose et qui serait *l'effaçons des faxés.* Est-ce que quelques-uns seraient d'accord pour tenter cela? - d'abandonner leur nomination sur titres et travaux, pour risquer, sans certitude, de passer à l'inconscient au service d'une Cause européenne. Ce n'est certes pas une démission ni une dissolution, puisque restera inscrite la marque sur chacun de nos fax, la marque de l'envoi de notre décision. Jacques-Alain Miller, le 8 octobre, prévoyait qu'il y aurait sans doute des départs. Eh bien oui, voilà la forme de départ que je propose: en avant!

J.-A. MILLER : - On va continuer avec un non-membre, avec Patricia Johansson-Rosen.

PATRICIA JOHANSSON-ROSEN : - Il s'agit ici d'un témoignage. Je suis membre de l'Assemblette des non-membres, Assemblette surgie comme un mot d'esprit dans la vie de quelques-uns, il y a deux semaines, jour pour jour. Forts de l'exhumation de la proposition faite par Lacan en 73 à trois Italiens, nous avons pris position par rapport à celle-ci, pris position avec un oui pour la passe à l'entrée, un oui que nous avons voulu rendre audible

au plus grand nombre. J'ai été imprudente de dire oui sans en mesurer les conséquences, mais impossible de faire autrement, puisque pour moi ça se posait déjà de cette manière-là. Je n'avais pourtant jamais lu la *Note italienne.*

Je n'ai jamais considéré - je parle bien sûr ici en mon nom - que je puisse entrer dans l'Ecole de Lacan par un autre biais, une autre voie que celle de la passe, eussé-je dû attendre d'avoir terminé ma cure pour me présenter à la passe et être nommée A.E. En somme, si rien ne change à l'ECF, peu de chances pour que j'y entre. Pas question de venir avec mes titres et travaux pour y montrer patte blanche. Ca ne me va pas. Pas plus d'ailleurs que ne vaut pour moi la reconnaissance par des membres en place. Ce que j'attends, c'est qu'il y ait une vérification. Suis-je bien une analysante, voire une analyste de l'Ecole?

Je ne tenterai pas ici de vous dire ce que représente l'Ecole de Lacan qui serait à mon sens une Ecole où serait vérifié le rapport à la cause analytique des membres, pris un par un, avant même leur admission, et ce sans exceptions. Je ne tenterai pas non plus de vous dire quel est mon propre rapport à la cause analytique, puisque c'est là que la procédure de la passe à l'entrée de l'Ecole trouve sa nécessité. Je dirai que dans l'ECF, il y a des analystes qui se mouillent pour que la psychanalyse, dans le droit fil de l'enseignement de Lacan, ne mette pas genou à terre. Lacan ne dit-il pas qu'il s'agit même de reconquérir le champ freudien?

Quelqu'un de proche m'a récemment posé la question suivante: *p^ourquoi ne demandez-vous pas à entrer dans l'Ecole?* J'ai bredouillé quelque chose comme: *mais il y a l'Assemblette.* En effet, l'Assemblette n'est pas, et ne doit pas devenir, un sas d'entrée à l'Ecole, mais bien plutôt un lieu de travail sur l'Ecole, sur l'Ecole telle que l'aurait voulue Lacan, à l'abri, s'il se peut, de l'inertie groupale? Est-ce possible? Là, je m'adresse aux Analystes de l'Ecole. Je dis que je vous rends aussi responsables de ce qui arrive, car votre désir d'analyste est à l'oeuvre dans votre entreprise pour la psychanalyse. Alors, membres et non-membres, ce n'est pas le moment d'être effrayés par la tâche qui nous reste à accomplir. Merci.

J.-A. MILLER : - Peut-être que Fabienne Henry, qui est de l'ordre des membres, viendrait se fixer là, si elle veut bien?

FABIENNE HENRY : - Oui, combien de temps encore Lacan va-t-il supporter les méchantes paroles, les crachats et toutes les insultes? Mais passons de la tragédie à la comédie. Acte V. Un cri: *aart!* Le coup de bâton de Sganarelle, ce psychanalyste malgré lui. *Prends un siège!* Le rideau s'ouvre aussitôt sur la salle. Plusieurs sièges sont disponibles. Dans leur loge, les notables sont au premier rang: le cartel des héros anciens. Mais par bon heur, envahissant le parterre: les banquettes de l'Assemblette. Oui, c'est la fête à l'Assemblette! Vendons la mèche: les vainqueurs sont jaloux du bonheur du vaincu, du non-membre, du *n'ayant pas.* Mais qu'attendent les vainqueurs pour être vaincus et choisir de perdre cent fois? Un se présente au banquet. *Prends un siège Cinna. Tu fus mon ennemi, même avant que de naître.* Marque de naissance. *Et tes amis? Un tas d'hommes perclus de dettes et de crimes.* Marque d'infamie. *Tout cela vaut-il tripette? Mets-toi donc sur la sellette. Prends un siège Cinna. Dis-moi ce que tu vaux. Conte-moi tes vertus, tes glorieux travaux, tes rares qualités par où tu m'as dû plaire, et tout ce qui t'élève au-dessus du vulgaire.* Cinna sera admis au banquet. Mais attention, le siège est éjectable. *Et pour te faire choir, je n'aurai aujourd'hui qu'à retirer la main, disons le pied, qui seul est ton appui.* C'est le siège inéluctable à fabriquer du moins un. Mais qui est là-bas, au fond à gauche? N'est-ce pas le nommé ?, assis sur sa banquette cordée. On raconte que toujours il en descend pour pousser son *aart.* Mais ce n'est pas lui, puisqu'un jour il se tint à son siège et partit dans la quiétude. Alors, combien lui faudra-t-il encore de coups de bâton bien placés, au psychanalyste malgré lui, pour qu'enfin il se décide à être digne de ses pieds?

J.-A MILLER : - Je remercie Fabienne Henry de cette sorte de monologue de théâtre. A vrai dire, je n'ai pas saisi s'il y avait un ou deux personnages. Serge Dziomba, de l'Assemblette des non-membres, va prendre la parole. On terminera avec Sophie Bialek qui est non-membre mais qui ne fait pas partie de l'Assemblette des non-membres.

SERGE DZIOMBA : - Il faut que je commence par vous dire de quoi je vais vous parler. Je vais vous parler de quatre points qui tournent autour de l'Assemblette des non-membres, autour de ce que Jacques-Alain Miller appelait le manifeste, autour de la question de la passe et de la passe à l'entrée. Enfin, je vous parlerai des questions de travail, puisque, tout de même, nous sommes-là pour ça.

1) Déjà quelques précisions sur l'Assemblette des non-membres, des précisions sur ce qu'elle n'est pas. L'Assemblette des non-membres n'est pas la production sous-marine d'un certain nombre de membres de l'Ecole de la Cause freudienne, comme j'ai eu l'occasion de l'entendre. Il ne s'agit pas de dire: *j'irai à Cracovie*, pour ne pas y aller. Nous y allons. L'Assemblette n'est pas un parti corporatiste de la catégorie des non-membres mécontents. Ce n'est pas une Assemblette contre la catégorie des membres, et ce n'est pas non plus un groupe de pression. L'Assemblette, c'est une toute petite initiative, un point de départ, une élaboration en position de sujet, un par un.

Il y a indéniablement là un caractère de création. C'est, d'une certaine façon, depuis dix ans, un inédit. Moi-même, j'en suis le premier surpris. C'est une rencontre, une rencontre née d'une inquiétude, d'une inquiétude au départ silencieuse, chacun la gardant pour soi. Mais c'est également une rencontre d'enthousiasmes. Il s'agit d'une position de rupture, de rupture avec l'effet de silence dû au paradoxe de la situation de non-membre, position qui est née de la situation d'avoir situé son travail dans le cadre de l'ECF sans en être membre.

Nous faisons partie d'une génération de la passe, nous faisons partie d'une génération de la transmission. C'est une génération qui intègre passe et transmission et qui n'oppose pas clinique et théorie. Nous avons tout de même eu droit à dix ans d'enseignement pour ça. Nous faisons partie d'une génération qui en fait son affaire et qui en fait aussi son souci. Le fait de n'avoir pas connu Lacan nous désencombre des effets imaginaires liés à sa personne. Pour autant, ça ne nous dédouane pas de nos responsabilités. Il est là, en effet, comme exemple, et nous met au travail. Il y a donc une mise au travail sur la passe où nous sommes concernés en tant que sujets, en tant que non-membres d'un groupe analytique, mais aussi en tant que tournés vers lui du fait de Lacan: non-membres groupés parce que directement interpellés, encore aujourd'hui, par Lacan, par le mode d'accès à son Ecole qui privilégie l'analyse, le travail de l'analyste. C'est là un axe de Lacan que nous repérons. Nous en tenons compte.

2) Maintenant, le manifeste. Le manifeste, c'est la présence d'un sujet de l'énonciation dans un énoncé. Nous y sommes chacun. C'est une marque. C'est une marque énoncée de la confiance faite à Lacan, c'est-à-dire foncièrement au dispositif freudien de l'analyse. Cette marque se formule par un oui à la passe, un oui fondé en logique à partir du oui à l'analyse. C'est donc un oui à la position d'analysant. Si cette position d'analysant elle-même implique un oui à l'entrée de l'analyse, c'est que ce consentement de départ s'origine d'une relation du sujet au signifiant maître. Si le sujet s'engage dans l'analyse, il le fait contre sa structure, en tant que sujet contre la relation première au signifiant maître. C'est ce qui fait sa position de travail, sa position de sujet mis au travail. Il y a bien là un consentement à l'inconscient mis au travail et une exigence élémentaire faite au groupe analytique. Eh bien, que cette position de sujet, que cet inconscient mis au travail, soient reconnus! Reconnaître ça et y consentir! Autrement dit, que le groupe y consente. Et comment mieux y consentir qu'en le formalisant comme mode d'accès au groupe analytique? Ne serait-ce pas là un effet des positions que l'on peut repérer sur cette question chez Lacan?

Le manifeste, c'est aussi une position, une position d'inquiétude disais-je au départ, une position d'inquiétude face aux effets de groupe. C'est une position d'inquiétude contre la vie de groupe stigmatisée par Lacan vis-à-vis de l'EFP. C'est contre l'institution qui mène à sa perte la psychanalyse, préoccupée qu'elle est par ses intérêts de groupe et par la pérennisation du groupe. C'est pour la réaffirmation du caractère public de la psychanalyse. Et là, nous avons un premier exemple qui est Freud - Freud qui raconte ses rêves, Freud qui nous livre ses fantasmes, et ceci pour notre plus grand intérêt de travail. Le manifeste,

c'est la marque énoncée d'une équipe, d'une équipe qui roule pour Lacan et son Ecole de psychanalyse.

3) Il va s'agir maintenant de la question de la passe à l'entrée, de la passe plus généralement aussi, mais surtout de la passe à l'entrée. Qui est concerné par la passe? Le groupe analytique - le groupe analytique parce qu'il s'agit d'instaurer la passe, ce qui revient à instaurer une reconnaissance par le groupe des membres: qu'il y ait possiblement de l'analyste à partir de la position d'analysant et qu'il y ait de l'analysant hors le cabinet.

Qui est encore concerné par la passe? D'abord les membres effectifs, les membres du groupe qui en reconnaissent l'importance quant à la transmission et son mode - l'ECF se reconnaîtra. Puis, par voie de conséquence, les fameux non-membres qui, à force de situer leur travail dans l'ECF, s'en trouvent concernés pour eux-même, taraudés qu'ils sont par cette question de la passe. L'Assemblette est un produit typique, sans être pour autant le tout de cette catégorie de non-membres concernés. Le fait d'y être intimement concerné est bien sûr lié à chaque sujet, mais la structure y pousse aussi. D'autres non-membres, éventuellement d'autres groupes analytiques - nous n'avons jusqu'à maintenant rien reçu dans ce sens mais pourquoi pas - peuvent subjectivement prendre part à leur tour à ce tourbillon. Nous ne les écartons pas a priori.

Ainsi membres et non-membres se trouvent là, au coude à coude, concernés. Cependant, peut-on dire que l'on soit concerné de la même façon avant qu'après, avant d'être membre et après la nomination? Est-ce du même ordre? Le mode d'accès au groupe analytique n'influence-t-il pas la façon d'être concerné par cette passe? Quel est l'effet d'entrée par les pairs? Il serait bien qu'il y ait des témoignages dans ce sens aussi.

4) Des questions de travail découlent de tous ces éléments. Elles portent en particulier sur la place occupée par l'inconscient mis au travail dans l'analyse pour un sujet, et sur la place qu'occupe l'inconscient aux yeux des membres dans l'institution analytique. Est-ce la même? Est-elle différente? Y a-t-il un écart? Y a-t-il un écart entre la valeur accordée à l'inconscient dans le dispositif analytique, autrement dit dans le cabinet, et celle qu'il a dans le groupe?

Il s'agit aussi de savoir comment pérenniser le groupe analytique, le pérenniser par autre chose que des réflexes d'auto-maintenance: les fameuses crises des groupes analytiques. Il s'agit de savoir comment le pérenniser avec l'empreinte, la marque du discours analytique. Je dis bien *la marque.* Il y a un certain nombre de questions qui arrivent par courrier, en particulier autour de la place des non-membres. Il y a des questions que des gens mettent au travail.

Pour finir, je dirai qu'à mon avis être membre est une charge. C'est une charge et alors il faut que cela en vaille la peine. Il faut que les courbatures attrapées dans ce travail ne soient rien au vu du résultat. Il faut que ce résultat soit une contribution du sujet déterminé par la cause analytique. Il faut que cela se vérifie. Il faut que cela contribue à la pérennisation du discours analytique. Alors là, oui, devenir membre vaut le coup. C'est même enthousiasmant. Si le désir ne conduit pas au bonheur, il exige tout de même quelques satisfactions.

J.-A. MILLER : - Je remercie Dziomba. Pour terminer, Sophie Bialek va prendre la parole. Sophie Bialek est non-membre mais pas du même point de vue que celui de l'Assemblette des non-membres.

SOPHIE BIALEK : - J'ai appris depuis peu que j'étais non-membre et j'ai appris aussi à subjectiver cette position. Maintenant, il faut que je dise: *je suis non-membre de l'Assemblette.* C'est lourd. Jusque-là, quand on me posait la question, je disais: *je ne suis pas membre de l'Ecole de la Cause freudienne.* Alors, justement, que fait le non-membre de l'ECF quand il s'aperçoit de sa condition de membre de l'Ecole de Lacan? Eh bien, il demande à être membre de l'Ecole de la Cause freudienne par la voie de la passe. Ceci n'est pas un impératif catégorique. C'est une maxime personnelle, et qui ne me pousse effectivement pas à me groupiser en Assemblette. En tout cas, c'est ce qui m'amène à parler ici aujourd'hui.

C'est un fait que ce qui s'est révélé pour moi, dans le décours de la mise à ciel ouvert de la crise dans l'Ecole, est de l'ordre d'un *j'en suis,* d'un *j'en suis* de fait - un fait constaté par moi-même. D'où ma demande d'y être de droit, c'est-à-dire que ce fait-là soit constaté par d'autres. Pour moi, ça implique de passer par le dispositif de la passe.

S'agit-il, à proprement parler, d'un passe-droit? Dans un sens ancien - j'ai trouvé ça dans Le Robert - le passe-droit désignait une injustice commise contre quelqu'un malgré ses droits. C'est un fait avéré dans l'ECF qu'on peut y accéder d'ores et déjà par la voie de la passe. La procédure de la passe est ouverte à tout analysant, et s'il est nommé A.E., il devient membre de l'Ecole de la Cause freudienne. Ca existe. Il y a eu des cas. Il y en a eu deux. Il n'y a pas besoin d'Assemblette pour ça. Le droit à la passe à l'entrée dans l'ECF, nous l'avons. S'agit-il alors du passe-droit au sens d'une faveur? Dans *Une procédure pour la passe,* que vous trouvez dans le numéro 37 d'*Ornicar?*, il est dûment mentionné par Lacan que le passeur, désigné par un A.E. en tant qu'il est un de ses analysants dans la passe, s'il n'était pas membre de l'Ecole, il y accède de ce fait même. Il le devient. Il s'agit là, précise Lacan, d'un champ limité à la seule appropriation du sujet. Dans ce texte, cette appropriation du sujet est clairement distinguée de la qualification. Il y a, d'une part, l'appropriation du sujet analysant et, d'autre part, la qualification d'analyste. Ce que je veux en tout cas souligner aujourd'hui, c'est que la seule appropriation du sujet, c'est, dans ce texte, que le sujet est *"dans la passe où advient le désir du psychanalyste, qu'il soit ou non en difficulté"*. La seule appropriation du sujet est considérée par Lacan comme suffisante à autoriser l'accès d'un non-membre à l'Ecole.

De fait, comme c'est rappelé dans la *Proposition de 67,* le critère qui prévalait à l'EFP, c'était le critère du "travailleur décidé" par la voie du cartel. Seulement, je remarque que la décision du travailleur en 64, au moment de l'*Acte de fondation,* est peut-être à distinguer de celle du travailleur en 90, au moins en ceci que dans le temps de l'excommunication de Lacan, cette décision comportait un enjeu réel dans la communauté analytique - de même au moment de la dissolution de l'EFP.

Il y a un passage précis dans la *Proposition: "A ce choix décisif pour ceux qui sont ici se marque la valeur de l'enjeu. Il peut y avoir un enjeu qui, pour certains, vaille au point de leur être essentiel, et c'est mon enseignement."* Quel est, en 1990, l'enjeu réel de la décision d'inscrire son travail dans l'Ecole de la Cause freudienne? Le jauge-t-on à l'aune des efforts qu'il est convenu de devoir déployer? Est-ce, le cas échéant, un acharnement à vouloir en être, contre la fine bouche qui susurre: *pas encore, retournez à vos chères études, représentez-vous l'année prochaine.* C'est la version constipée de début de carrière de l'analyste. Mais, d'un autre côté, *quid* du non-membre bombardé passeur? - précipité au coeur de la Centrale, sitôt servi, sitôt jeté. La comète de Halley? Je sais que l'on est fasciné par l'éclair, parfois.

L'Ecole doit décider si elle souhaite, parmi ses membres, ou bien des sujets conformes, conformes à ce qu'elle en attend, soit à ce qu'elle est déjà, à ce qu'elle est déjà dans son entre-soi, ou bien des sujets appropriés à la tâche qui lui est assignée, et qui est ce sur quoi le dispositif de la passe doit permettre de se prononcer. Il en est attendu, précise Lacan, une cumulation de l'expérience, son recueil et son élaboration, une sériation de sa variété, une notation de ses degrés. Je ne vois pas pourquoi il serait inconcevable que la notation des degrés soit opérante sur les modalités de réponses des cartels. Le non, la réponse négative, y gagnerait à être discernable. A baliser ce champ pour l'heure proprement ineffable, on parerait vraisemblablement à cette dérive élitiste dont on peut dire qu'elle est véritablement un comble au regard de ce dont il s'agit. Ainsi pourrait-on plus légitimement en attendre, sinon l'engagement du plus grand nombre, du moins l'engagement d'un plus grand nombre. Ainsi que le préconise Lacan dans la *Proposition: "Le contrôle des capacités requiert le plus juste titre."* Et dans l'Ecole de Lacan, ça vaut aussi bien pour les non-membres que pour les membres de l'ECF.

J.-A. MILLER : - Je m'aperçois qu'il est 15 h 30, et que nous allons donc être frustrés d'un débat. Je vais quand même signaler - ce n'est pas mon habitude de faire des annonces publiques de cet ordre mais c'est là vraiment dans le fil direct des choses - que la revue *Ornicar?* organise un colloque à Paris, les 19 et 20 janvier, sous le titre: *La passe à l'entrée*

de l'Ecole? Ca va être envoyé par courrier, mais évidemment assez tard, et seulement à des gens qui sont déjà sur des listes. C'est pourquoi je vous le dis ici. Comme ça ne se fait pas dans le cadre universitaire, il faut qu'on paye la salle, ce qui fait que l'on peut envoyer sa demande d'inscription mais qu'il faut la régler. Pour les étudiants, c'est 100 F, et le double pour les non-étudiants. Il y a 250 places dans la salle, et ce sera par ordre d'arrivée que les demandes d'inscription seront satisfaites. Il faut s'adresser à l'adresse suivante: Le Colloque, 74 rue d'Assas, 75006 PARIS. C'est hors université mais je précise qu'un certain nombre de personnes qui écrivent dans *Ornicar?* sont des universitaires du Département de psychanalyse de Paris VIII.

Je vous donne donc rendez-vous, non pas le 9 janvier, mais le 16, dans cette même salle, à l'heure habituelle, cette heure qui a été relevée par Pierre Streliski, ce qui fait que tout le monde la connaît un peu.

LA QUESTION DE MADRID **VI**

Jacques-Alain Miller
Cours du 16 janvier 1991

Les cinq dernières séances ont tranché sur ce que j'ai pratiqué depuis neuf ans dans cette série de cours et je ne veux pas refermer la boite trop vite, cette boite d'où a surgi une parole prise ici. Je ne veux pas refermer cette boite trop vite, parce que je considère que c'est une chance qu'il y ait, après neuf ans de monologue, la possibilité de ces prises de parole, de ces prises de bec parfois. C'est une chance que je ne veux pas laisser perdre. Au contraire, cette chance, je l'accueille, elle qui permet de savoir mieux à qui je m'adresse, qui donne une certaine consistance à l'assistance que vous formez, tout en la faisant en même temps un peu moins bloc, puisque ce sont des voix singulières que l'on entend, des voix avec lesquelles vous n'êtes pas, pas plus qu'avec la mienne, tous supposés être à l'unisson. J'accueille donc cette chance et tout ce qui pourra donner, au moins pendant un temps, l'aspect d'un séminaire à ce cours.

C'est une invitation que je fais. C'est une invitation où j'ai d'ailleurs été précédé par le fait, puisque j'ai déjà reçu hier certains textes, certaines interventions écrites dont j'entends partager la connaissance avec vous. Ces interventions sont de l'ordre de la réaction à ce qui s'est agité ici. Elles sont dans la continuation de ce qui s'est agité ici, et j'entends reconnaître ces conséquences, et ensuite les connaître.

Il ne m'échappe pas que le fait que je donne la parole ici à certains, à certains qui la demandent, puisse produire une certaine irritation chez les autres, une irritation qui vient de ce que par là-même certains se distinguent. Mais, pour ma part, j'y vois le principe d'une saine émulation. D'une façon très libérale, pendant un temps au moins, je suis donc disposé à céder ce micro. Je ne sais pas si ça a irrité le micro lui-même, le micro portatif que j'avais et qui, paraît-il, a disparu. Depuis samedi soir, ce micro qui était si commode, qu'on pouvait mettre à son veston, refuse de participer à ce séminaire. Enfin, il y en a un autre qui fera l'affaire.

Que ce cours prenne, pendant un petit temps, l'aspect d'un séminaire, ça me paraît tout à fait convenir au thème qui s'est trouvé être lancé pendant ces cinq premières rencontres, à savoir le thème de la passe, de la passe considérée - c'est ainsi que nous l'avons lancée - moins sur son versant clinique que sur son versant institutionnel: le thème de la passe à l'entrée de ce que Lacan a appelé une Ecole, c'est-à-dire un certain modèle de structure de groupe qui conviendrait pour supporter l'expérience analytique. C'est la question que ce thème de la passe met à l'ordre du jour, quand on le prend sur son versant institutionnel: quelle est la structure du groupe qui convient à la psychanalyse, qui convient pour supporter l'expérience analytique? C'était un thème de Lacan: il y a des structures, des formes de groupe qui sont contraires à l'expérience analytique, qui ne la servent pas, et il y aurait - c'est une thèse - une forme de groupe qui serait adéquate à cette expérience en ce qu'elle la supporterait.

Que veut dire supporter l'expérience? Qu'est-ce qu'il faut pour que cette expérience analytique ait lieu? c'est-à-dire des analyses qui sont d'un sujet mais qui n'en sont pas moins une forme minimale de groupe. L'analyse d'un sujet se fait dans un groupe à deux. C'est ainsi que Freud lui-même présentait la psychanalyse dans la préface de sa *Massenpsychologie*. Pour que cette expérience analytique ait lieu, il faut donc ce groupe à deux, mais il faudrait aussi un groupe d'une autre structure - ou est-ce la même? - un groupe en tout cas plus étendu, qui permettrait à cette expérience d'exister et qui, à ce titre, pourrait aussi *en être le support*. Plutôt que de dire *en être le support*, disons, pour reprendre le terme qu'emploie Lacan au début de sa lettre aux Italiens: *en être le siège*. Lacan ne dit pas *le support de l'expérience analytique*, il dit *le siège du discours psychanalytique*. C'est une question qui, dans cette déconstruction conceptuelle, est une question à examiner: pourquoi, en quoi faut-il que le discours psychanalytique ait un siège? Pourquoi est-ce qu'il faut que l'expérience analytique ait un support?

La condition peut-être la plus radicale que l'on puisse trouver à l'expérience psychanalytique pour qu'elle ait lieu, c'est qu'il y ait *du* psychanalyste. On ne dit pas qu'il faut d'emblée *un* psychanalyste, on dit *du* psychanalyste, ne serait-ce que parce que la psychanalyse a commencé à avoir un lieu dans ce monde sans qu'il y ait un psychanalyste.

Il y a eu pour Freud du psychanalyste, qu'il a déposé, qu'il a incarné, qu'il a assis en la personne de son ami Fliess.

Il y a sans doute une connexion, une appartenance entre cette condition radicale qu'il y ait du psychanalyste et la condition du groupe, du groupe analytique qui est lui-même sans doute une sorte de Janus. C'est qu'il y a une phase de ce groupe qui est tournée vers la société, vers les autres qui ne sont pas en bandes, qui ne sont pas dans la lutte de tous contre tous. Ces autres se présentent sous la forme de ce que nous appelons, de façon approximative et reçue, la société. C'est une donnée de fait: il y a des groupes qui - pour reprendre l'expression de Lacan - font état de leur spécialité au regard du corps social, ce qui veut dire très simplement qu'il y a des groupes qui se déclarent comme tels aux instances publiques, et qui dans notre pays s'inscrivent dans le cadre de la loi de 1901, comme des associations déclarées qui remplissent un certain nombre de conditions, dont la première est de se faire enregistrer sous un certain nombre de procédures légales, des procédures fort simples mais qui n'en existent pas moins. Ca fait qu'on ne peut pas s'arrêter seulement à la question du *je suis psychanalyste*, et qu'il y a bien, fonctionnant de fait, un *nous sommes psychanalystes.* Une des questions qui sont à examiner, c'est la question du rapport de l'articulation entre le *je suis psychanalyste* et un *nous sommes psychanalyste*, qui doit être dit, qui ne peut pas ne pas être dit.

Le plus souvent, dans la perspective de la procédure de la passe, il y a un *je suis psychanalyste* qui s'adresse au *nous* et qui demande à confondre sa voix avec ce *nous sommes psychanalystes,* qui demande à passer à un certain *nous* et à être harmonique et solidaire avec ce *nous sommes psychanalystes.* Ca peut être un peu plus relâché que ça. On peut cacher ça sous un *nous nous occupons de psychanalyse,* ou un *nous nous intéressons à la psychanalyse,* ou encore un *nous nous évertuons en faveur de la psychanalyse.* Mais enfin, le coeur de ce *nous,* c'est un *nous sommes psychanalystes.*

Il est fatal que lorsque ce *nous* atteint une certaine expansion, un certain examen social se présente et soit organisé pour évaluer à quel titre nous sommes psychanalystes - examen qui, à cet égard, interroge moins le *je suis psychanalyste* que le *nous sommes psychanalyste,* supposant que si on s'assure de ce *nous sommes*, ce *nous* pourra à son tour évaluer les différents *je suis psychanalyste* et les légaliser. Dans ce pays, nous arrivons en effet à un moment où l'on peut dire que la psychanalyse est victime de son succès, victime de son succès en extension, ce qui fait que cet examen social commence à se faire plus insistant.

Ce qui s'annonce par là, c'est un certain changement de régime des groupes qui disent *nous sommes psychanalystes, nous savons ce qu'est la psychanalyse.* Jusqu'à présent, on peut dire que cette psychanalyse s'est répandue d'une façon sauvage, mais il se dessine maintenant un effort, en raison même de l'extension, pour civiliser les psychanalystes. C'est une tentative qui a, il faut le dire, parfaitement réussi dans un certain nombre de pays, et qui a eu pour résultat, là où elle a le mieux réussi, une certaine forme d'extinction de la psychanalyse. Bien entendu, c'est une question d'échelle. Tant que le *nous sommes psychanalystes* est supporté, repris en coeur par une vingtaine de personnes - comme c'était le cas dans ce pays il y a quarante-cinq ans - c'est trop petit pour qu'on s'en occupe dans la société. Mais quand c'est repris par des milliers de personnes d'une façon ou d'une autre, quand ça arrive à l'échelle de masse, c'est, sans connaître à l'avance les détours qui peuvent être suivis, inéluctable. Nous allons donc avoir le privilège de vivre ce moment.

Il faut dire qu'en face de ça, il y a un dilemme pour le psychanalyste, pour le psychanalyste convaincu que la psychanalyse est une discipline *sui generis* qui ne ressemble à rien d'autre, une discipline définie par son échappe, par sa façon d'échapper aux catégories qui valent pour d'autres disciplines. Elle est définie par un certain *non non non, ce n'est pas ça du tout*, répété lorsqu'on propose des modèles de conformité.

Le dilemme, premièrement, c'est quand on maintient que la psychanalyse en tant que telle ne ressemble à rien, et qu'on se propose, pour l'examiner, pour la valider, pour la légaliser, de la saisir par le biais d'autres disciplines, elles saisissables, c'est-à-dire de faire une condition de la qualité de médecin, de psychiatre ou de psychologue pour l'exercice de la psychanalyse. Ca peut même être la qualité de psychothérapeute. Le psychothérapeute n'a pas les mêmes objections que le psychanalyste à ce qu'on fasse de sa discipline une catégorie. C'est là saisir la psychanalyse par ce qui n'est pas elle. Elle apparaît alors comme

une sorte de supplément fantomatique, une sorte de halo qui entoure le dur, la discipline dure que serait la médecine ou la psychologie.

La deuxième voie, c'est d'affirmer la psychanalyse en tant que telle. C'est dire que la qualification du psychanalyste n'est pas la qualification du médecin ou du psychologue ou du psychothérapeute. Mais à affirmer la psychanalyse en tant que telle dans l'examen social, on vise à en faire une spécialité de plus qui rallonge simplement la liste précédente. Donc, à en faire une spécialité de plus, on doit dire encore que ce n'est pas elle non plus. Autrement dit, dans cette seconde voie, le risque est de définir une pseudo psychanalyse. Ce dilemme n'est pas une construction de l'esprit. C'est un dilemme parfaitement actuel pour nous, pour ceux qui se disent psychanalystes ou qui s'intéressent à la psychanalyse.

A partir de ce dilemme, on voit quelle était, pour Lacan, la solution de l'Ecole, la sortie que représentait le concept de l'Ecole, et justement dans son caractère de Janus. Le concept de l'Ecole, pour Lacan, est une construction qui est, à certains égards, en trompe-l'oeil, puisque, d'un côté, cette Ecole est sous le regard social - elle présente un certain visage, une certaine façade à ce regard social - et que, d'un autre côté, quand on la regarde de l'intérieur, il y a la psychanalyse elle-même. D'un côté, je présente, au regard du corps social, le respectable, le validé, le sérieux, ce que Lacan appelait si justement l'AME, l'A.M.E., l'Analyste Membre de l'Ecole. Parmi eux, je fais état de s'ils sont médecins, psychologues, psychiatres, universitaires, et j'interpose ces statu*es* à votre examen. Voilà ce que je montre d'un côté.

De l'autre côté, du côté interne, ce qui vaut, c'est quelque chose qui n'est plus l'âme, mais le produit, le résidu, le résultat de l'opération analytique elle-même que le regard social n'a pas à connaître:

AME **AE**

Société ---> **] [** **<--- Psychanalyse**

C'est une solution qui a vingt-cinq ans et dont on peut dire aujourd'hui qu'elle a pour but de tromper le regard social, c'est-à-dire de lui répondre dans les termes mêmes où ce regard pose sa question: vous voulez vous y retrouvez dans la psychanalyse? Très bien! Voici notre âme, notre A.M.E. Mais, par derrière, par en-dessous, nous faisons tout à fait autre chose, nous ne produisons pas du respectable. Nous produisons une nouvelle espèce de déchéance, une nouvelle espèce d'échappe par rapport au corps social. Nous recyclons un certain nombre de repris de justice, nous recyclons un certain nombre de déchets du corps social lui-même, et c'est sur cet état-là que nous poursuivons nos profondes recherches.

Cette solution de l'Ecole, il s'agit d'évaluer en quel sens elle est encore à l'ordre du jour dans sa duplicité. Elle peut être à l'ordre du jour dans la mesure de sa subtilité dialectique, dans la mesure de l'espoir que Lacan mettait dans ce travail fait à l'abris du regard social. En effet, par une sorte de renversement, ce d'où Lacan attendait la protection, le support, le siège du discours analytique, c'était en définitive du résultat de ce travail interne. Ce qui était son attente, c'est que, de ce travail interne mené à l'abris du regard social, s'élaboreraient une discipline, des résultats, un discours, qui feraient de la qualification du psychanalyste en tant que tel, un élément recevable dans le discours de la science, et qui feraient de la qualification du psychanalyste, aussi bien une spécialité sociale validable.

C'est là le retour, l'envers de ce dispositif, comme - si nous voulons bien voir ce concept dans la diachronie - s'il s'agissait aussi d'acheter du temps. C'est commencer par opposer au regard social, la notabilité, la respectabilité qu'il peut reconnaître d'emblée, pour laisser

le temps à l'opération interne de permettre à la psychanalyse de s'accréditer dans le discours de la science. A cet égard, des deux faces du groupe analytique, on peut dire qu'il y a sa face sociale et sa face scientifique. Ce souci de temps était indiscutablement celui de Lacan. Lorsqu'il est forcé de constater que les résultats ne sont pas brillants, il s'en excuse en disant que son Ecole, il ne l'a pas depuis longtemps.

Je vous ai présenté ici la disposition synchronique des choses, la disposition élémentaire, mais il y a également une diachronie. C'est commencer par établir le groupe dans une certaine sécurité à l'égard du social, afin qu'il puisse mener sa recherche d'ordre scientifique à l'abris de celle-ci, pour, par après, revenir avec des lettres de créance scientifiques. Il faut bien dire que ce qui a été ici l'échec de la passe se mesure, au moment où l'exigence sociale va au-delà de ce dont on pouvait la leurrer en 1964, à ce que les analystes se présentent non seulement comme dépourvus, mais aussi dans une certaine attitude de renoncement à l'endroit de cette créance scientifique.

J'ai évoqué tout à l'heure le mot *âme* qui est dans A.M.E. C'est une référence qui peut servir quand on lit, par exemple, comme cela m'est arrivé ces derniers temps, *La République* de Platon, qui est, si l'on veut, une forme d'Ecole. Eh bien, il y a un moment, à la fin de son dialogue sur la justice avec Thrasimaque, où Socrate fait reconnaître à ce dernier - c'est la voie de toute définition des sens - que chaque chose a sa fonction, et que cette fonction définit une vertu propre qui est en quelque sorte en fonctionnement optimal. La fonction, c'est *ergon.* La vertu propre de cette fonction, c'est *aretê.* C'est la voie de toute définition des sens. C'est la voie même que l'on voudrait pouvoir suivre pour le psychanalyste. Voilà ce que dit Socrate: *"Je te demandais si la fonction d'une chose n'est pas ce qu'elle fait seule ou fait mieux que les autres (...) Tout ce qui est chargé d'une fonction n'a-t-il pas aussi une vertu qui lui est propre?"*

Il faut dire qu'il y a beaucoup de débats portant sur le psychanalyste qui pourraient se répartir sur les versants de l'*ergon* et de l'*aretê:* quelle est la vertu propre du psychanalyse? si on considère ce qui est sa fonction propre en tant que distincte des praticiens de toutes les disciplines que j'ai énumérées tout à l'heure.

Ce qui vient à Socrate, c'est de poser que l'âme elle-même, *psychê,* a une fonction qui lui est propre, et il donne comme une évidence que cette fonction est la suivante: *"L'âme n'a-t-elle pas une fonction qu'aucune autre chose au monde ne peut remplir, comme diriger, commander, délibérer, et toutes les choses du même genre?"* C'est nous donner la définition de l'âme, *psychê,* à partir du signifiant maître. De la même façon, nous pouvons dire que l'A.M.E. lacanien est marqué du signifiant maître, il est conforme au discours du maître.

Disons que ce que Lacan a essayé d'attribuer au psychanalyste en tant que tel, c'est une fonction différente et même opposée à cette fonction de l'âme platonicienne. C'est une fonction qu'il a appelée l'objet *a,* et qui n'est pas de commander, de diriger, de délibérer et toutes les choses du même genre. Vous savez aussi que ce paradoxe, il n'a pu l'articuler qu'à en distinguer le terme et la place, ce qui est une solution à ce que la difficulté de l'expérience analytique est qu'il faut bien qu'elle soit commandée ou dirigée. Comment peut-elle être dirigée ou commandée par autre chose qu'une âme? Le paradoxe qui est inscrit dans le schéma du discours analytique, c'est celui qui inscrit, à la place où ça commande, une fonction qui est à l'autre pôle du signifiant maître.

Quant à la vertu propre de l'âme, elle est donnée par Socrate. C'est la justice, c'est celle qui permet l'accord. A quoi il oppose d'ailleurs l'injustice, dans des termes que je pourrais vous lire et qui sont peut-être à méditer - l'injustice comme ce qui empêche les hommes d'agir de concert: *"Fais-moi encore la grâce de répondre à ceci: Crois-tu qu'un Etat, une armée, une bande de brigands ou de voleurs, ou tout autre bande de malfaiteurs associés pour quelque mauvais coup, pourrait tant soit peu réussir s'ils violaient, à l'égard des uns des autres, les règles de la justice? - Non, certes. - Et s'ils les observaient, ne réussiraient-ils pas mieux? - Assurément. - La raison en est sans doute, Thrasimaque, que l'injustice fait naître entre les hommes des dissensions, des haines, des batailles, au lieu que la justice entretient la concorde et l'amitié. Est-ce vrai? - Soit, je ne veux pas contester avec toi. - Tu es bien aimable, excellent homme, mais répond à ma question. Si c'est le propre de l'injustice de permettre la haine où elle se trouve, quand elle se produira chez des hommes libres ou des esclaves ne fera-t-elle pas naître aussi parmi eux la haine, la discorde et l'impuissance de rien entreprendre en commun? (...) Ainsi, quel que soit le sujet où elle réside, ville, nation, armée,*

société quelconque, il est évident que l'effet de l'injustice est d'abord de le mettre dans l'impuissance d'agir en accord avec lui-même par la dissension et la discorde qu'elle suscite, et ensuite de le rendre ennemi de lui-même et de tous ceux qui lui sont contraires et qui sont justes."

Si c'était vrai, on n'aurait pas tous ces problèmes. Si on ne pouvait agir de concert que lorsqu'on est dans la justice, si le signifiant maître - qui est ici la justice - était si parfaitement accordé, on serait à la fin de l'histoire humaine.

La passe, nous l'avons ici abordée comme une fonction, comme une procédure, comme une méthode de recrutement. Je propose maintenant de céder la parole dans le style du début de cette année. Je propose de donner la parole d'abord à Razavet qui m'a envoyé, hier, un texte qui examine en particulier cette question. Si vous voulez, à la fin de l'exposé de Razavet, nous pourrons un peu discuter, non seulement son exposé, mais ce que j'ai dit là, et aussi ce qui avait fait la fin de notre séance dernière où nous avions entendu un grand nombre d'exposés que nous n'avions pas eu le temps de questionner. Je cède donc la parole à Razavet.

JEAN-CLAUDE RAZAVET: - Je dis tout de suite que je n'avais pas demandé à parler aujourd'hui, mais que j'avais envoyé à Jacques-Alain Miller un texte pour le colloque qui va se tenir samedi et dimanche. Ce texte, je vais vous le lire.

Le dispositif de la passe a deux fonctions: 1) la fonction d'observation clinique sur l'être de l'analyste, 2) une procédure de recrutement des analystes. Lacan, dans sa *Note*, propose aux Italiens, compte tenu du contexte local qui n'est pas une situation de crise, de faire une Ecole composée uniquement d'analystes recrutés non en fonction de la qualité de leur pratique ou de leurs travaux, mais en fonction de leur être. C'est donc traverser l'expérience de la passe. Lacan propose ainsi une Ecole composée uniquement d'A.E. et que l'on peut noter comme ceci:

Schéma 1

AE

Il faut noter qu'aucune place n'est faite aux travailleurs décidés ni non plus aux non-analystes.

Dans l'adaptation que propose Jacques-Alain Miller de la proposition italienne dans notre Ecole, chacun est recruté sur son être. L'Ecole est uniquement composée de membres et de membres A.E. Nous avons les membres et, à l'intérieur, les membres A.E. On peut l'écrire ainsi:

Schéma 2

. **membres**

AE

Sauf à retenir la proposition de Guy Clastres - proposition qu'il faut considérer: dissoudre l'Ecole pour qu'ensuite tous passent par le dispositif - il faut compléter le diagrame de la façon suivante:

Schéma 3

membres anciens .

AE

Nous avons donc les membres avec une partie que l'on va appeler les "membres anciens", et nous avons ici les A.E. Question: que deviennent les membres associés et quelle est la place des non-analystes?

Cette proposition de Jacques-Alain Miller qui est l'adaptation de la lettre italienne dans notre Ecole, elle présente des avantages considérables. Elle comporte un élargissement important du matériel clinique: on saura dorénavant sur quoi, cliniquement, un sujet s'engage dans la psychanalyse. Il n'y aura plus désormais, théoriquement, de membres qui n'auront pas fait d'analyse, soit qu'ils ne se soient pas concrètement prêtés l'expérience, soit que leur expérience ne puisse être qualifiée d'analyse. Chacun sera jugé sur son être et non sur ses oeuvres, aussi bien les candidats que les analystes des candidats.

Passe à l'entrée, ça peut s'entendre en tant que désignation comme membres de ceux qui sont entrés dans le temps de la passe. En cette occurrence, il y aurait alors deux catégories de membres: ceux qui sont entrés dans la passe et ceux qui en sont sortis, c'est-à-dire les A.E. Dans ce cas, les premiers seraient dans la position du passeur. Il nous est en effet souvent arrivés, dans les cartels de la passe, de penser que tel candidat non nommé serait tout à fait en position de fonctionner comme passeur, et qu'il était regrettable que nous n'ayons pas la possibilité de le désigner. Or, on sait que pour le passeur rien n'est encore décidé. Rien n'est encore décidé quant à son être d'analyste ni quant à son éventuel fonctionnement comme analyste. L'issue de la cure peut encore fort bien faire que l'objet *a* devienne, comme Lacan le dit, *"support aux réalisations les plus effectives et (...) aux réalités les plus attachantes"*. Une nomination à ce stade peut infléchir la décision.

Le recrutement peut encore être plus large: entrer à l'Ecole du seul fait qu'on aura pu vérifier qu'il y a eu analyse. Mais faut-il rappeler que - je cite la lettre aux Italiens - *"pas-tout être à parler ne saurait s'autoriser à faire un analyste"*, et que *"si l'analyse y est nécessaire, encore n'est-elle pas suffisante"*.

Quels que soient les critères de recrutement par la procédure de la passe, l'adaptation de la proposition italienne va modifier inévitablement la clinique de la demande de passe. Jusque-là, le secrétariat de la passe avait pour mission d'établir cette clinique et de sélectionner les demandes authentiques, c'est-à-dire les demandes de sujets estimant 1) être dans le temps de la passe, 2) en être sortis et désirant en témoigner, 3) acceptant ou mieux désirant être A.E., c'est-à-dire occupant dans l'Ecole ce poste de responsabilité.

Faudra-t-il désormais élargir notre sélection au seul 1? C'est ici que réside la difficulté, difficulté logique et pratique. Si on précise qu'il n'y a qu'une seule passe, peut-on recevoir plusieurs types de demande de passe? S'il y a plusieurs demandes de passe, peut-on dire qu'il n'y a qu'une seule passe? Pour ma part, je m'autorise à en douter. En conséquence, je propose de ne retenir qu'une seule demande de passe, en vue d'une seule passe, celle visant à être nommé A.E.

Dans cette hypothèse, trois types de réponses pourraient être données au candidat; soit nomination au titre d'A.E., soit nomination au titre de Membre de l'Ecole, soit aucune nomination. Dans cette troisième éventualité, est-ce à dire que le sujet n'a pas fait d'analyse? Faut-il faire de tout sujet ayant fait une analyse un membre de l'Ecole? Faut-il qu'il n'y ait pas dans l'Ecole de sujets n'ayant pas fait d'analyse? Que devient le non-analyste?

La deuxième éventualité, je propose - en fonction de ce que j'ai dit précédemment - qu'elle fasse partie du droit coutumier et non du droit écrit, afin de maintenir une demande de passe et conséquemment la passe. En effet, dans la grande majorité des passes que nous avons entendues dans les cartels, l'engagement dans le dispositif et l'authenticité des témoignages supposent un crédit inouï à l'endroit de l'Ecole qui, à mon sens, à soi tout seul, est une inscription de fait, sinon de forme, dans l'Ecole. Il mérite, ce témoignage, une inscription formelle, et je me suis souvent étonné que cela ne soit pas plus souvent l'argument retenu pour faire entrer quelqu'un dans l'Ecole.

Par ailleurs, il convient de remarquer que dans le contexte actuel de réglementation européenne de la pratique, le titre de Membre de l'Ecole devient un enjeu considérable. Il confère implicitement ou imaginairement une autorisation. Il permet actuellement de figurer dans l'annuaire avec la mention A.P. Cet enjeu demeure, quel que soit le mode d'entrée dans l'Ecole.

La nouvelle proposition permettra de recruter des membres de qualité, mais à la condition express que seuls les critères analytiques entrent en jeu.

JACQUES-ALAIN MILLER : - J'ai quelques remarques à faire à Razavet, mais peut-être qu'on pourrait en avoir d'abord quelques-unes de l'assistance. Eric Laurent, par exemple, Eric Laurent qui m'a d'ailleurs aussi proposé un texte.

ERIC LAURENT : - Tu lis cette lettre aux Italiens en disant que Lacan propose de faire une Ecole d'A.E. Ce n'est pas sûr. C'est là l'enjeu. Est-ce que c'est une Ecole d'A.E. ou une Ecole de membres recrutés sur un certain rapport à la passe?

J.-A. MILLER : - Est-ce que c'est même une Ecole? Au fond, dans le texte, il n'y a même pas le mot Ecole. Si on lit bien le texte de Lacan, on s'aperçoit - ça a été déjà remarqué - que ce qui serait le jury de toute cette opération n'est nulle part précisé. Une question innocente serait de demander comment est-ce qu'on sort ici du paradoxe de l'oeuf et de la poule. On veut créer un ensemble où il n'y a que des A.E., mais comment est-ce que toute cette opération commence? Ce qui semble être la réponse à donner - c'est à discuter - c'est que c'est une procédure à mettre en marche à partir d'une Ecole préexistante, à savoir l'Ecole française qui à l'époque existait. Dans le texte même, nous n'avons que la proposition de créer un groupe italien d'A.E. Il n'est certainement pas dit qu'il est le tout de l'affaire, parce que déjà il est précisé que ce groupe ne peut pas avoir son second visage, son visage social, le visage social de l'AME. Il ne peut avoir que le versant intérieur. C'est donc plutôt un trognon d'Ecole qu'une Ecole tout à fait développée.

E. LAURENT : - Le deuxième point, c'est de dire: pour sauver l'unité de la passe, ne considérer que la passe en fin d'analyse. Si je comprends bien.

J.-A. MILLER : - Moi, ce que j'ai compris - vous me direz si je me trompe - c'est que Razavet proposait différentes réponses, qu'il complexifiait la réponse du jury, que ce ne soit pas simplement le oui et le non, et qu'il acceptait de modaliser la réponse sans pour autant vouloir modaliser la demande. Ca veut dire que la demande reste la demande classique de passe: *je demande à faire la passe parce que je souhaite être nommé A.E. et parce que je pense répondre à la qualification que cela suppose.* La demande reste unique et ce serait la réponse qui serait modalisée.

J.-C. RAZAVET : - C'est exact.

E. LAURENT : - Il me semble que la question de Madrid et la lettre aux Italiens modalisent un peu la demande. S'il y a un débat, une question, ce serait de reprendre ça. Nous sommes habitués, jusqu'à maintenant, à voir la passe uniquement comme un temps, le temps de la passe, avec cette diachronie inscrite dans ce temps-là entre passeur et passant, avec une dimension d'avant et d'après. La question qui est ouverte est de se demander s'il y a à penser la passe en fin d'analyse comme entrée dans un temps. La question est: est-ce qu'avant il n'y a pas des moments? Est-ce qu'avant d'entrer dans le temps, il n'y a pas un certain rapport du sujet avec ce qui ne se temporalise pas comme ce qui se produit à la fin de l'analyse mais comme des moments. Autrement dit, des moments de rencontre qui n'ouvrent pas pour autant à une temporalisation telle qu'elle est décrite.

J.-C. RAZAVET : - Tout à fait.

E. LAURENT : - Alors, ma question est celle-ci: si on admet que la lettre aux Italiens ouvre la question de ces rencontres, de ces moments de *tuché* qui n'ouvrent pas pour autant à la logique de la temporalité finale qui peut conduire à une conclusion du rapport du sujet à l'analyse, on pourrait à ce moment-là supposer qu'il y ait des demandes qui soient ceci: *je ne demande pas à être A.E., je demande à ce qu'on vérifie que j'ai bien rencontré un moment comme ça.* D'où retour à la question précédente: peut-on vraiment écarter cette modalisation de la demande? Question incidente: doit-on ou non inscrire ça dans les statuts? Dans les statuts de l'Ecole de la Cause freudienne, jusqu'à maintenant, on reconnaît les titres tel que les textes de Lacan les ont construits. Mais reste l'interprétation de ces textes eux-mêmes.

J.-C. RAZAVET : - Sur le dernier point, effectivement, ça correspond tout à fait. C'était pour l'avenir que je posais la question, pour la mettre en discussion, sans me prononcer. Qu'il y ait des points de rencontre qui précèdent de beaucoup ce qu'on a pu finir par décrire comme le temps de l'entrée de la passe et de la sortie de la passe, celui du passeur et celui de l'A.E, j'en suis absolument convaincu. Mais il y a une difficulté. C'est que déjà pour le passeur - je l'ai déjà dit et Leguil, une fois, dans *L'Ane*, l'avait bien souligné - rien n'est encore décidé. Il peut très bien vouloir fonctionner comme passeur mais s'orienter tout à fait autrement, ne pas faire la sortie du côté de l'A.E, par exemple une sortie vers ce que Lacan a mis du côté de la sublimation, ce qui n'est pas, après tout, une mauvaise sortie. Si on retient, comme mode d'entrée à l'Ecole, les gens qui ont rencontré ce point, ce point-rencontre avec l'analyse tout à fait repérable cliniquement, c'est encore, pour ce qui est de la suite, aussi indéterminé. Du moins, je le crois. Je me suis donc posé cette question de ce que c'est un non-analyste. Est-ce que c'est quelqu'un qui n'a pas fait l'analyse? Est-ce que c'est quelqu'un qui a fait l'analyse mais qui ne pratique pas la psychanalyse?

J.-A. MILLER : - Dans l'usage courant d'il y a vingt-cinq ans, le non-analyste, en fait, c'était le non-A.E. et le non-AME. Dans l'usage puriste d'il y a vingt-cinq ans, on appelait non-analyste celui qui n'avait pas de titre, les autres étant des candidats. L'ancien terme était *candidat.*

J.-C. RAZAVET : - Je m'étais imaginé que c'étaient des gens comme Jean Hyppolite, Lévi-Strauss, des gens qui pouvaient s'intéresser à la psychanalyse.

J.-A. MILLER : - Pas du tout! Ca allait très loin. Dans l'usage d'il y a vingt-cinq ans, ceux qui dirigeaient l'Ecole et Lacan lui-même apparemment - c'est encore l'usage de son *Discours à l'EFP* - pouvaient appeler non-analystes jusqu'aux jeunes praticiens qui s'essayaient à la psychanalyse. L'analyste était considéré dans le titulaire, l'ancien titulaire. Lacan a appelé A.E. les titulaires. On considérait que l'analyste proprement dit était le titulaire, c'est-à-dire l'A.E. A la limite, l'AME, mais pas le praticien tout-venant. Le praticien tout-venant, c'était le non-analyste.

J.-C. RAZAVET : - Il me semble avoir compris que Lacan attachait une importance très grande à l'existence de gens qui n'étaient pas passé par l'expérience, de façon à ce qu'il puisse voir si un discours est transmissible à tous.

J.-A. MILLER : - Certainement. Mais le non-analyste, ça va plus loin. Ca inclut ce que vous dites mais si vous lisez bien le discours de Lacan à l'EFP, quand on lui objecte qu'avec sa proposition de la passe il a installé le non-analyste au poste de commandement, il répond: *Et pourquoi pas? si mon non-analyste a été analysé ou s'analyse.* C'est déjà bien la preuve que dans l'usage du temps il y a des non-analystes non analysés, des non-analystes analysés ou analysants ou même praticiens fonctionnant dans une relation psychanalytique. C'est donc une gamme qui va bien au-delà de celui qui n'a pas été analysé et qui ne pratique pas l'analyse.

Evidemment, l'usage courant est allé dans le sens du laxisme, c'est-à-dire qu'on a appelé analystes tous ceux qui fonctionnent en tant que tels. Mais la mauvaise nouvelle que porte la proposition aux Italiens - proposition que Lacan, après son échec italien, a gardée, ne l'oublions pas, dans ses tiroirs - c'est celle-ci: *veillez à ce que s'autoriser de lui-même, il n'y ait que de l'analyste.* Là, il y a une fonction temporelle qui se voit: 1) En 1964 Lacan fait son Ecole. 2) En 1967, il fait apparaître un principe de base, un principe qui est même au fronton mais qui n'avait pas été formulé comme tel, à savoir: *l'analyste ne s'autorise que de lui-même.* 3) En 1974, il dit: *oui, certainement, j'ai posé ce principe, mais il serait bien qu'à ne s'autoriser que de soi-même, il n'y ait que de l'analyste.* C'est un texte tout à fait essentiel pour saisir la dialectique du mouvement. Le principe tout seul, *l'analyste ne s'autorise que de lui-même,* peut avoir cette interprétation: *je ne m'autorise que de moi-même, donc je suis analyste,* ou bien celle-ci: *je ne m'autorise que de moi-même à être analyste, en dépit de ce que tout le monde me dit, et donc je suis analyste.* C'est contre cette interprétation-là que Lacan fait sa proposition aux Italiens, qui est une proposition extrêmement sévère à cet égard: *"Il serait bien que seul l'analyste ne s'autorise."* Ca suppose qu'il y a un être de l'analyste qui n'est pas constitué par son auto-autorisation. L'être de l'analyste n'émerge pas de son autorisation de soi-même.

Vous avez parlé, à un moment, de *l'adaptation* que je fais de la proposition de Lacan. Je veux bien accepter le mot...

J.-C. RAZAVET : - Au fur et à mesure que la discussion avance, et avec la réponse que vous avez donnée à ma question sur le non-analyste, se résout la difficulté logique devant laquelle je m'étais placé. Si on dit que tous ceux qui ne sont pas A.E. sont des non-analystes, à ce moment-là, je ne vois plus d'obstacle logique. Dans ce schéma-là, il y a les membres et les A.E., et tous les autres sont des non-analystes.

J.-A. MILLER : - J'évoquais l'usage puriste d'il y a vingt-cinq ans, mais je ne dis pas qu'on peut revenir exactement à cet usage-là. En ce qui concerne l'adaptation, je dirai que l'intérêt théorique que j'ai vu à reprendre la lettre aux Italiens, c'est que c'est une adaptation par Lacan lui-même de sa *Proposition de 67*. Ca fait voir, au lieu de se fasciner sur ce texte unique, sur cette grande charte de la *Proposition de 67*, qu'il y a deux versions, deux usages de la passe, et que ça nous permet peut-être de réfléchir de façon plus pure sur la passe en tant que telle. Y réfléchir à partir de ces deux réalisations proposées, ça nous donne

beaucoup plus de liberté à l'égard du concept de la passe. Ca montre qu'il peut y en avoir des mises en oeuvre qui sont différentes. On ne peut plus faire l'économie de penser la place exacte de ce concept dans l'économie conceptuelle de Lacan, et par là-même de la nôtre. En effet, on voit bien que la première proposition de Lacan s'applique à un groupe déjà existant. Cette Ecole existe déjà depuis trois ans, et elle-même vient en ligne directe des scissions et donc de l'IPA. Lacan a donc un groupe qui est un résidu qu'il a mis en forme sous le nom d'Ecole. Puis, au bout de trois ans, il fait une refonte de ce groupe existant. La première proposition, c'est la passe en tant qu'instrument pour faire la refonte d'un groupe. Ensuite, nous avons, en 74, un autre usage de la passe, une passe mise en oeuvre cette fois-ci pour faire naître un groupe là où il n'y en a pas, mais, au fond, sans doute, en l'adossant au précédent, en l'adaptant, en insérant cette passe d'une façon très exigeante dans le groupe. Donc, nous sommes dans une série d'adaptations, et heureusement. Il n'y a aucune raison que la situation actuelle de tel ou tel groupe analytique soit exactement semblable à ce qu'elle a été en 64 et en 74. Il faut bien que nous ayons un peu de liberté, sinon nous allons nous figer complètement sur la première mise en oeuvre que Lacan a pu en faire.

Il est certain qu'il faut saisir comment fonctionne le concept de la passe, et à quoi il répond, pour pouvoir l'adapter aux circonstances et au temps. Il faut sans doute l'adapter au pays, mais il faut aussi l'adapter aux circonstances et au temps, parce qu'il y a des temps distincts. L'urgence qu'il y avait peut-être à réaffirmer en 67 que l'analyste ne s'autorise que de lui-même - urgence en face de la prétention de l'Association Internationale à ce que l'analyse s'autorise d'elle - n'est pas la même urgence que celle que nous avons aujourd'hui. Quel est le type d'urgence que nous avons à réaffirmer? Que l'analyste ne s'autorise que de lui-même? C'est certainement urgent à réaffirmer mais à la condition de poser que l'être de l'analyste ne réside pas dans le fait de s'autoriser de lui-même, qu'il y a un être vérifiable, indépendant, qui est à côté, qui ne tient pas seulement à l'acte de s'autoriser de soi-même.

Alors, où est-ce que nous en sommes maintenant? Voilà quelque chose qui est à évaluer.

Peut-être qu'on pourrait utiliser là la distinction platonicienne de la fonction et de la vertu. Posons avec Platon, et avec Socrate en tout cas, qu'il y a une fonction de l'analyste, une fonction qui lui est propre, comme il y a une fonction propre des oreilles - c'est un des exemples que Socrate prend - ou une fonction propre des yeux. Il y a la fonction propre de l'analyste et puis il y a la vertu de l'analyste. La vertu des yeux, c'est de voir. La vertu des oreilles, c'est de bien écouter. Quelle est la vertu de l'analyste? Est-ce que nous nous engageons trop loin en disant que la vertu de l'analyste c'est d'analyser? C'est indiscutable, comme les propositions de Socrate. Donc, la question, dans cet ordre d'idées, si on raisonne en termes d'*ergon* et d'*aretê,* c'est: sait-il, celui-là, tenir cette fonction? A-t-il la vertu de cette fonction? C'est la question que l'on se pose dans les Sociétés analytiques: celui-là sait-il tenir cette fonction?

Seulement, on voit qu'à ce moment-là, la vertu d'analyser est entendue comme une certaine vertu de guérir. L'analyse est quand même foncièrement ramenée au thérapeutique. Qu'est-ce que c'est le guéri? Ca met en cause la définition de la fin de l'analyse comme thérapeutique. Le guéri, c'est - on peut le dire dans les termes de Socrate - vraiment d'être une âme, une âme digne de ce nom, c'est-à-dire capable de commander, de diriger, de délibérer et de se soumettre les affects, de se soumettre le corps, ses propres pensées, et de ne pas être obsédé, de ne pas sentir son corps qui se dérobe, de ne pas perdre son identité, d'être à sa place, d'être une âme digne de ce nom. On peut dire que l'Internationale a un objectif platonicien. C'est beaucoup dignifier la chose, mais enfin, c'est quand même prendre comme objectif ce que Lacan appelle lui-même la complétion du sujet, sous les différentes formes que l'on peut donner à cette complétion, c'est-à-dire produire un signifiant maître, et que le sujet soit parfaitement représenté par son signifiant maître.

En même temps, on peut rétroactivement définir la vertu de l'analyste, à savoir que sa fonction propre est d'être une âme, d'être ce S_1. Ca justifie, en effet, que quand quelqu'un vient dire *je suis un analyste*, le choeur du *nous sommes des analystes* se pose la question: sait-il remplir cette fonction? Sait-il faire ça? Et là, le témoignage des contrôleurs est la chose prévalente. Bien sûr, avant, on a eu, plus ou moins, le témoignage de l'analyste pour autoriser à ce qu'on fasse des contrôles. Mais ce qui va dominer toute la suite, c'est le témoignage des contrôleurs, et, à l'occasion, le témoignage des auditeurs, des pairs: *il sait*

tenir sa fonction, il est digne d'être analyste. En termes de fonction, en termes platoniciens, après tout, c'est assez indiscutable.

Ce qu'ajoute Lacan - et c'est quand même ça qui est en question - c'est que c'est une affaire d'être, un être distinct de la fonction. Dire que les oreilles ont une fonction propre et que, ayant une fonction propre, elles doivent avoir une vertu propre qui est de bien écouter, ça suppose qu'on reconnaisse les oreilles. Evidemment, quand on prend les exemples de Socrate, c'est le cheval, c'est l'oeil, c'est l'oreille. On reconnaît le cheval, l'oeil et l'oreille. Mais quand il s'agit du psychanalyste, qui n'est pas un organe du même ordre ni un individu du même ordre que le cheval, il y a quelque chose qui est préalable et qui est la reconnaissance de l'être. Là, il y a un terme qui vient perturber le couple *ergon et aretê.* La question de Lacan n'est pas de savoir si le psychanalyste sait tenir cette fonction. La question de Lacan, c'est: est-il un analyste, indépendamment de toute fonction et de tout fonctionnement? Lacan ne nie pas, bien entendu, que l'on peut fonctionner sans être, mais il dit: *"Il y en a maintenant des analystes, c'est fait, mais de ce qu'ils fonctionnent, cette fonction ne rend que probable l'existence de l'analyste."* C'est vraiment considérer que la fonction n'atteste pas l'être. Lacan nous dirige vers une zone qui reste extrêmement obscure, qui est cet être indépendant de la fonction, et dont on pourrait même douter qu'il soit nécessaire à la fonction. Il n'est même pas évident que ce que Lacan appelle l'être de l'analyste soit une condition *sine qua non* à la fonction. On peut dire qu'un analyste ne va pas fonctionner comme quelqu'un qui ne l'est pas. Oui, mais apparemment, ce n'est pas à partir de la fonction en plus que ça peut se trancher.

Il faut voir que Lacan a son usage du vocabulaire. Tout à l'heure, nous avons vu les incertitudes qu'il pouvait y avoir sur le vocabulaire, sur ce qu'on appelle les non-analystes. Mais quand Lacan dit que ça, il va l'appeler A.E., c'est un usage du vocabulaire tout à fait spécial, puisqu'il décide d'appeler Analyste de l'Ecole quelqu'un qui éventuellement n'aura jamais pratiqué la psychanalyse. C'est indépendamment de la façon dont il la pratique. C'est ce qu'on disait à l'époque: *est-ce qu'on peut appeler ça de la même façon qu'avant?* Vous posiez, à un moment, la question: est-ce qu'on peut appeler ça la passe? Il est, bien sûr, tout à fait stupéfiant que ce que Lacan essayait de viser là, il ait décidé de l'appeler Analyste de l'Ecole. Il aurait pu appeler ça Analysant Garanti de l'Ecole ou Analysé de l'Ecole. C'est presque un certificat de fin d'analyse.

Il ne faudrait peut-être pas s'obnubiler sur ce terme d'Analyste de l'Ecole. Il faut être à distance de ce terme pour essayer de resituer ce dont il s'agit, ce que Lacan visait là, ce qu'il s'agissait d'attester. Ca suppose que là, la vertu d'analysé soit interprétée d'une façon tout à fait différente. Ca suppose que la vertu d'analysé ne soit pas interprétée comme le guéri, mais qu'elle soit interprétée elle-même comme produire un analyste. C'est le renversement sur lequel repose la passe. Alors qu'on a toujours répondu à la question: *qu'est-ce qui est la fin propre de la psychanalyse?* par un *c'est guérir le symptôme,* Lacan a renversé les choses en disant que non, que la fin propre de la psychanalyse c'est de produire un certain état du sujet que nous pouvons appeler, non pas l'état analytique du sujet, mais l'état *analystique* du sujet. C'est donc changer la conception de la finalité même de l'analyse. En effet, l'être de l'analyste, de l'A.E., est défini par Lacan de telle sorte que ce soit le résultat de l'analyse. On perturbe donc complètement le couple fonction-vertu. On y ajoute que la vertu propre c'est de produire un analyste, et qu'un analyste ça se fait avec de l'objet *a* et pas avec du signifiant maître, et que cet être-là est un être qui tient au résultat d'une analyse. Ce que Lacan a décidé d'appeler analyste, alors qu'on a toujours, jusqu'à présent, appelé analyste quelqu'un qui avait une fonction et la vertu de cette fonction, c'est le résultat d'une analyse, le résultat achevé, le résultat parfait, si l'on peut dire, d'une analyse.

C'est quelque chose qui a encore aujourd'hui toute sa vertu de scandale. Pourquoi appeler ça analyste indépendamment de l'épreuve de la fonction? Est-ce que la fonction n'est pas en elle-même une épreuve digne de ce nom? C'est là la vertu de scandale de la chose. C'est d'appeler analyste un sujet à la fin d'une analyse, indépendamment de son fonctionnement comme analyste. C'est cohérent avec l'idée de l'âme, avec l'idée d'une tout autre notion que la notion platonicienne du signifiant maître comme fonction propre de l'âme. Ca rend bien discutable qu'on puisse prétendre s'y retrouver dans la passe quand on conserve la définition antérieure de psychanalyste.

Il va falloir, maintenant, que nous arrêtions. Peut-être qu'Eric Laurent pourra prendre la parole la semaine prochaine.

LA QUESTION DE MADRID

Jacques-Alain Miller

VII - Cours du 23 janvier 1991

Ce cours a pris cette année une tournure inhabituelle, puisqu'il a pris la tournure d'un colloque qui a eu lieu cette dernière fin de semaine. Je le rapporte à ce cours puisque c'est ici que j'ai posé la question de la passe à l'entrée de l'Ecole, c'est-à-dire la question du mode de formation et de reproduction d'une communauté capable de supporter l'expérience analytique, de se faire le siège du discours psychanalytique. Cette question que j'ai posée ici était en effet le thème proposé pour le colloque que je vous ai annoncé fin décembre.

Ce cours a donc pris une tournure de séminaire, puisqu'un certain nombre y ont pris, avec aisance, et parfois avec passion, la parole. C'est un effet qui m'a surpris, que je n'avais pas préparé, et j'ai même été tenté de repousser cet effet pour continuer comme à l'accoutumé. Mais en définitive, cet effet, j'ai décidé de l'accueillir, pensant qu'il devait avoir ses raisons.

En tout cas, cet effet de séminaire a montré ses possibilités, c'est-à-dire a apporté un retour qui à moi-même, qui suis ici dans la position d'enseignant, m'enseigne. Je ne prendrai là qu'un exemple, l'exemple de quelqu'un qui assiste à ce cours, qui m'a entendu aussi ailleurs, qui s'appelle Franz Kaltenbeck, et qui est allé chercher, au sujet de l'affaire de la passe, un texte de Saint Augustin que je n'avais - je l'avoue à ma courte honte - jamais lu. J'ai lu un certain nombre d'ouvrages de saint Augustin, qui sont fort nombreux, mais pas celui-là. Dès que j'ai eu communication du texte de Kaltenbeck, vendredi dernier, j'ai fait acheter en toute urgence les deux *Livres à Simplicien sur diverses questions*, dont Kaltenbeck avait appris l'existence et l'intérêt.

Cet ouvrage n'est sans doute pas un best-seller, mais il est quand même à la disposition du public. C'est constamment réédité parce que ça fait partie de la tradition catholique. Pour soutenir cette tradition et ses grands textes, il y a toute une machine. Il y a une très vaste communauté qui s'appelle l'Eglise et qui est en mesure de mettre à la disposition du public des ouvrages qui ne sont pas de toute évidence des best-sellers. C'est l'avantage d'avoir une communauté nombreuse. Donc, pour la connaissance que ça m'a apportée de cet ouvrage, je suis ravi de cet effet de séminaire.

La dernière fois, ayant trop glosé moi-même, je n'ai pas pu donner, comme c'était prévu, la parole à Eric Laurent. C'est pourquoi je me suis promis - je l'avais annoncé - que s'il le voulait bien, il la prendrait au commencement de cette réunion-ci. Je lui passe donc la parole tout de suite.

ERIC LAURENT : - Dans le fil de ce que la question du "savoir" entre guillemets m'avait suggéré, j'ai eu la surprise de constater que dans le numéro de *L'Ane* qui vient de paraître, le chapitre qui a été choisi du Séminaire *L'envers de la psychanalyse,* sous le titre "Les sillons de l'aléthosphère", apportait un éclairage supplémentaire à cette lettre aux italiens, puisque ce chapitre est un texte qui est construit à la fois sur les rapports de la science et de la psychanalyse, sur l'originalité de la position du savoir analytique par rapport à celui de la science, et enfin sur les conséquences que l'on peut en tirer sur la formation du psychanalyste et sur sa position même.

Eh bien, c'est là également la structure de la lettre aux Italiens, en particulier si on la prend à partir de sa troisième partie qui serait, si on admet la position typographique qui est choisie là, celle qui commence par un adverbe de temps et qui fait rupture avec le texte qui précède. Lacan marque lui-même une coupure en disant: *"J'articule maintenant..."* Ca implique une rupture qui reprend exactement l'argumentation de ce qu'annonçait la première partie. Lacan la reprend mais strictement à l'envers.

Dans la première partie, nous avions le couple fonction/existence organisé de la manière suivante: il y a une fonction analyste qui n'implique aucune existence du psychanalyste, sinon une probabilité. Là, à l'inverse, Lacan parle de ce qui existe: l'objet *a*. Il va développer là d'autres termes, d'autres termes de fonction, puisque l'expérience psychanalytique

consiste à pousser cet objet *a* jusqu'au point où il ne fonctionne plus. La fonction est présentée là sur le mode de ce à quoi sert l'objet, qui est de *"faire support aux réalisations les plus effectives et aux réalités les plus attachantes".* Cette phrase, qui est d'ailleurs très belle en français, évoque irrésistiblement la couverture du *Séminaire XI*, le tableau des *Ambassadeurs*. Simplement, Lacan considère qu'une analyse n'a pas seulement à atteindre cette énumération de ce sur quoi l'objet *a* gonfle pour le sujet ses objets d'intérêt. Si le sujet choisit de s'arrêter là, si c'est le fruit de son analyse, alors, dit Lacan, *"renvoyez le sujet à ses chères études"*, - avec ce commentaire: *"Il ornera de quelques potiches supplémentaires le patrimoine censé faire la bonne humeur de Dieu."*

Pour interpréter ça, on s'est dit qu'effectivement les potiches supplémentaires feraient bien sur les étagères qui sont derrière les deux ambassadeurs du tableau et qui font patrimoine. Le patrimoine, c'est un terme tiré de Pierre, de *Petrus*. Le patrimoine, c'est ce qui appartient à l'origine à Pierre, à la papauté. Ce patrimoine, c'est les oeuvres qui sont censées faire plaisir à Dieu. Cette bonne humeur divine fait largement écho à ce qui était présenté avant: le bonheur du sujet. Mais ce qu'il s'agit d'atteindre, c'est le point, non pas où ces objets sont sous-tendus par un plus-de-jouir et sont là à intéresser le sujet, mais le point où il est impossible qu'ils fonctionnent, le point où, en quelque sorte, se séparent toutes ces réalisations si effectives. La tête de mort qui anamorphose cette couverture des *Ambassadeurs*, elle est là pour qu'on saisisse ce que Lacan amène dans ce texte, à savoir qu'il y a ce point d'impossible, tel qu'il peut se formaliser par la question de la vérité, et aussi loin qu'on pose la question de la vérité dans l'analyse.

Eh bien, le texte intitulé "Les sillons de l'aléthosphère", il nous permet de comprendre ce point, lorsque Lacan évoque la différence entre l'opération du savoir scientifique et l'opération de la psychanalyse, et lorsqu'il fait valoir la différence à partir des productions qu'opère la science et qu'opère la psychanalyse. La science, dit-il, contrairement à l'idée naïve qu'en avaient certains, à savoir cette position empirique en épistémologie où la science se déduirait de la perception et permettrait de mieux percevoir ce qu'il y a dans le monde, la science *"ajoute au monde des objets dont nous n'avions pas la moindre idée, dont nous n'avions aucune idée possible".* Lacan prend résolument partie pour l'épistémologie rationnelle qui fait valoir le développement de la science à partir des jeux du nombre et non pas à partir de la perception. La science ajoute des objets dans un réel, d'où le terme qu'il invente dans ce *Séminaire* et qui est *opercevoir*. Ca mélange apercevoir et opérer. La science opère parce qu'elle nous fait opercevoir un certain nombre de choses dont nous n'avions pas la moindre idée.

Comment alors intéresser le sujet à toutes ces productions qu'ajoute la science au monde? Comment le sujet se relie-t-il à ce dont il ne peut avoir la moindre idée, la moindre perception? Là, il y a l'anecdote que prend Lacan, celle des cosmonautes.

Une des choses qu'ajoute la science, et toujours de plus en plus, c'est les ondes. Le monde se peuple d'ondes dont nous n'avons pas la moindre perception et qui pourtant ajoutent à la sphère dans laquelle nous vivons. Avec la guerre du Golfe, nous avons eu de quoi méditer sur la façon dont nous nous relions à cette production fantastique d'ondes. Mais l'exemple de Lacan n'est pas l'exemple de la guerre du Golfe et de *CNN*, c'est l'exemple des cosmonautes dans l'espace, qui, d'une part, ne sont guidés que par des ondes et qui, d'autre part, peuvent encore parler, se rattacher à ce système d'ondes qui les guide. Tout ce qu'ils disaient dans leurs petits appareils, c'était des imbécillités, du type: *Ca va? Oui, ça va.* C'est essentiellement la fonction d'un *vous êtes là, nous sommes là.* On a oublié les circonstances de ces années 70. L'échange était très en-deçà de ce dont il s'agissait. Lacan note que cette voix est ce qui permet encore aux cosmonautes, non pas d'échanger de l'information, mais *"de se soutenir le périnée"*, d'assurer ce qu'on appelle pudiquement le bon moral des sujets tout au long de leur mission, afin qu'ils soient assurés, à l'occasion, d'être des hommes, ce qui est fondamental.

On voit surgir le point: si pour le sujet il y avait l'idée qu'il n'y a que des ondes, il y aurait une rupture avec toute signification phallique et il risquerait de ne plus se sentir, de se sentir d'un coup tout seul. Eh bien, dans une analyse, il s'agit d'atteindre le point où le sujet ne se soutient plus le périnée, le point où ce qu'il raconte, la structure de son fantasme, ne veut plus rien dire phalliquement. Passer au-delà des sens, au-delà du *perceptum*, au-delà de la façon dont le sujet fait fonction de ses organes dans son fantasme,

passer au point où ça ne fait que compter. Il y a un organe qui permet au sujet de compter. C'est essentiellement l'organe phallique qui permet de compter au coup par coup. Lacan, dans ce chapitre des "Sillons de l'aléthosphère", indique qu'une des particularités de la fonction de l'organe phallique dans la psychanalyse, c'est que c'est ce qui fait fonction à un moment donné d'être là comme ce qui peut se compter. Mais le paradoxe, c'est que le fait de compter le dissout rapidement. Ca veut dire qu'on arrive à un point où justement la signification phallique ne marche plus. A partir de là, le sujet rentre dans une phase où, en somme, il n'y a pas de rapport sexuel, de rapport sexuel qui puisse s'écrire comme vrai, qui puisse s'écrire et qui puisse s'écrire au nom de la vérité.

Cet axiome par lequel Lacan traduit la castration freudienne pourrait avoir un effet simplement déprimant, l'effet déprimant de l'annonce de la mauvaise nouvelle. Mais, au contraire, ça a un effet enthousiasmant. C'est parce qu'il n'y a pas de rapport sexuel, de rapport sexuel qui puisse s'écrire comme vrai, que ça laisse la place de faire quelque chose. Ca laisse la place d'ajouter sans cesse quelque chose, des propositions qui ne sont pas vraies mais qu'on pourrait opercevoir sur le modèle de ce que la science produit, des propositions que l'on peut ajouter si on arrive à écrire un mode du jouir de façon consistante. Avec ce retournement enthousiasmant par Lacan de l'utilisation du théorème de Godel - en tout champ formalisé de la vérité, il y a des vérités qui ne peuvent pas se démontrer - et si, au lieu de ramener un dieu qui viendrait garantir la logique, ça implique le fait que l'on peut ajouter des modes du jouir qui font fonction de rapport sexuel, eh bien, là, on a la façon dont la psychanalyse, elle aussi, peut rajouter du "savoir" à ce qui est là.

C'est là où le discours de la psychanalyse pourrait s'affronter au discours du capitalisme, puisque dans ces "Sillons de l'aléthosphère" Lacan ne recule pas devant cette position de la psychanalyse dans le monde. Il note que le discours du capitalisme, maintenant animé par la science - il qualifie là la science du discours du maître - fabrique et diffuse ce qu'à d'autres endroits il a appelé les gadgets. Là, il parle de la *lathouse.* Nous, dans la psychanalyse, nous devons fabriquer autre chose, autre chose qui fasse de l'effet sur la façon dont le sujet vit la pulsion au-delà de ce qu'il en perçoit. Il s'agit de faire l'envers de ce que fait la science. La science fabrique ces objets du type ondes, et ensuite trouve la façon de relier le sujet avec ça, le maintenant dans l'idée qu'il communique avec ces ondes par sa voix, mais lui occultant complètement que tout ça est un leurre pour le maintenir en érection. La psychanalyse doit opérer l'envers, dévoiler que le sujet n'a aucun rapport avec ces ondes qui sont produites. C'est simplement lui dévoiler le leurre par lequel il met sa voix partout pour se maintenir dans les productions qu'opère la science.

L'enjeu est le suivant: la psychanalyse a d'abord fait de l'effet et en a fait beaucoup, spécialement par la découverte de l'imaginaire. C'est à la fin de sa lettre aux Italiens que Lacan reprend ces points-là. Ca se termine par ceci: *"Le savoir par Freud désigné de l'inconscient, c'est ce qu'invente l'humus humain pour sa pérennité d'une génération à l'autre, et maintenant qu'on l'a inventorié, on sait que ça fait preuve d'un manque d'imagination éperdu."* C'est à ces mêmes points que Lacan se réfère dans "Les sillons de l'aléthosphère", à savoir que ce qui d'abord a fait de l'effet, c'est l'exhaustion des fantasmes. Ca a beaucoup surpris. L'exhaustion des fantasmes, c'est l'accent mis sur l'imaginaire, le succès de Mélanie Klein, le goût pour l'étude des bizarreries névrotiques, le recensement des fantasmes pervers tels qu'ils fonctionnent dans la névrose, etc. Tout ça a beaucoup impressionné. Le problème, c'est que maintenant c'est fini. Ca ne fait plus d'effet à personne. En tout cas, c'est très épuisé.

Reste à écrire - c'est là la tâche que Lacan assigne à la psychanalyse - des façons d'écrire petit *a* qui fassent de l'effet. D'où le souhait de la fin de la lettre aux Italiens, celui de brancher un *organon* sur le truc. Brancher un organe sur le truc, ce n'est pas brancher un micro avec de la voix sur la sphère, c'est brancher un *organon* comme Aristote l'a fait, c'est brancher la logique sur le truc produit par la psychanalyse. Il s'agit, pour la psychanalyse, de rompre avec l'imaginaire comme la mathématique a rompu, après les Grecs, avec la figure. Les mathématiques ont d'abord été plongées dans l'imaginaire. Il s'agit de rompre avec l'imaginaire comme les mathématiques ont su rompre avec la figure, et de remplacer les figurations imaginaires du *il n'y a pas de rapport sexuel* par une pluralité des modes de l'écrire.

Quelle serait la preuve qu'on arriverait maintenant à faire de l'effet sur la façon dont une époque vit la pulsion? La meilleure preuve serait la propagation de la psychanalyse elle-même, qu'elle ne rende pas les armes. Ca se vérifie au recrutement des psychanalystes eux-mêmes. Ca nous ramène précisément à la passe, une passe qui rapprocherait la psychanalyse de la science. La passe, ça serait aussi de vérifier ce que quelqu'un operçoit dans le sexuel.

J.-A. MILLER : - Je suis ravi de cette allure de dialogue que l'on peut donner à ce qui fut très longtemps un monologue, même si des dialogues multiples pouvaient se poursuivre par ailleurs.

Ce qui me frappe dans ce qu'Eric Laurent a évoqué là, tourne autour d'un point très simple que je n'avais pas aperçu avant d'avoir lu le petit résumé qu'il m'avait déjà donné la semaine dernière. Ce qui fait là point de capiton - je m'en rends compte en étant auditeur - c'est très limité. C'est l'usage, qui me paraît prometteur, du terme que Lacan emploie dans le Séminaire de *L'envers de la psychanalyse*, à savoir le terme d'*opercevoir*. Je crois que l'accent qu'Eric Laurent y a mis, nous donne vraiment un aperçu ou un *operçu*. En effet, la différence qu'il y a entre apercevoir et opercevoir me paraît très illuminante pour ce qui concerne notre affaire de la question de la passe.

Comment caractériser la différence entre apercevoir et opercevoir? Opercevoir se distingue d'apercevoir par le fait que ce qu'on aperçoit dans l'opercevoir est un résultat. C'est le résultat d'une opération. Il y a toujours, dans l'idée de perception - Eric Laurent a prononcé le mot de *perceptum* à un moment donné et il a évoqué les sens - il y a toujours, dans l'idée de perception, la notion d'une passivité, c'est-à-dire qu'on perçoit, qu'on aperçoit ce qui est, et qu'ensuite on peut être à la tâche de penser ce qui est. En définitive, de ce point de vue-là, du point de vue où il y a quelque chose, il s'agit d'en prendre la mesure et il s'agit d'y être égal, d'être réceptif à ce qui est. De ce point de vue-là, la différence entre le réalisme et l'idéalisme est tout à fait neutralisée. Qu'on caractérise ce qui est comme des essences, des idées, ou qu'on le considère comme les choses de l'expérience, il y a, dans les deux cas, dans ces deux points de vue qui animent toute la polémique de la philosophie, le fait que le sujet est foncièrement passif: il a à s'arranger avec ce qui est déjà là.

Ce qui change avec cette petite création du terme d'opercevoir, c'est que ça introduit une activité dans la perception elle-même, dans les opérations et dans l'entendement, puisqu'il s'agit là de percevoir ce qui a été produit, voire ce qui a été inventé ou ce qui a été créé, c'est-à-dire ce qui n'était pas déjà là. Là, il ne s'agit ni de réalisme ni d'idéalisme philosophiques. Il s'agit du rapport du sujet avec un monde dont on pourrait dire qu'il est tout artifice, au sens où ce monde est le résultat d'opérations qui sont conditionnées par un savoir. Autrement dit, ce que Lacan fait apercevoir, c'est qu'on ne peut pas du tout caractériser la science comme le savoir exact de ce qui est, puisque la science est productrice. Elle est productrice de ce qui n'était pas et qui se met à être. Après, on a à s'arranger avec ce qui s'est mis à être. Le opercevoir est en rapport avec un être qui est résultat.

A partir de là, ça fait apercevoir de biais qu'il faut bien que nous supposions la science habitée d'un désir, et d'un désir qu'elle ne sait pas. C'est un désir qui conditionne et qui anime ses productions, c'est une volonté tout à fait décidée de produire, de faire être, de faire être un certain nombre d'objets qu'Eric Laurent a évoqués, objets qui, on le sait, finissent au rebut. Vous savez que maintenant ça va très vite, puisque les modèles se succèdent à un rythme tout à fait accéléré. Ces productions sont incessamment célébrées comme nouvelles et, les célébrer comme nouvelles, c'est tout de suite inviter à mettre les précédentes à la casse ou au *discount*. Autrement dit, prendre les choses par l'opercevoir, c'est insérer le savoir dans le désir. C'est en quoi Lacan, dans sa *Note italienne*, peut caractériser le savoir scientifique comme un savoir qui non seulement accède au réel, mais qui le détermine et qui le transforme, qui le peuple d'un certain nombre d'objets promis au rebut. On peut dire que la science fabrique des objets qui n'étaient pas là avant.

Eh bien, d'une certaine façon - et c'est la question que nous examinons ici - la psychanalyse fait quelque chose comme ça, dans la mesure où elle fabrique des psychanalystes. Les psychanalystes n'existaient pas avant la psychanalyse. Ils existaient

peut-être mais à l'état d'esquisses, à l'état de quelques vagues anticipations qui nous permettent, dans des positions subjectives qui ont été énumérées dans l'histoire, de pouvoir dire: *voilà comme un pressentiment du psychanalyste.* Si on prend ça au sérieux, la passe serait l'appareil qui permettrait d'opercevoir les psychanalystes, serait un appareil spécial permettant cette *operception.*

Evidemment, ça tranche de prendre les choses comme ça, parce qu'on s'imagine que c'est déjà très suffisant que le psychanalysant aperçoive le psychanalyste. Il y a toute une thématique qui est de l'ordre d'un *c'est le psychanalysant qui intronise le psychanalyste.* A partir du moment où quelqu'un est reconnu par un supposé analysant, eh bien, il est psychanalyste. Le psychanalyste ne l'est que par la grâce de l'analysant. Donc, on pense que l'analysant est un appareil très suffisant pour apercevoir le psychanalyste. Après tout, si au bout d'un certain temps, il y a un nombre suffisant de psychanalysants qui ont aperçu quelqu'un comme psychanalyste, on dit: *c'est un psychanalyste.* Evidemment, quand on a dit *c'est un psychanalyste,* il y a encore plus de gens qui l'aperçoivent comme ça, et ça continue.

La passe de Lacan est tout à fait distincte de cette notion-là, de la notion qu'en définitive le transfert reconnaîtra les siens. La passe est un appareil qui, du côté de ceux qui ont à apercevoir quelque chose, ne fonctionne pas sous transfert. On ne suppose pas que dès que le jury de la passe aurait aperçu le psychanalyste, ils iraient tous aussitôt entrer en analyse avec lui. Evidemment, ils vont peut-être l'écouter avec une attention particulière, mais enfin, c'est extérieur à ce dispositif lui-même. Il y a l'idée, me semble-t-il, que la passe serait l'appareil à non pas apercevoir le psychanalyste, mais à l'opercevoir, c'est-à-dire à le percevoir comme le résultat d'une opération, le résultat de l'opération analytique. Le psychanalyste pas du tout comme un être naturel mais comme une production. Le considérer du côté par où il est lui-même un produit.

Nous nous sommes posés la question - Eric Laurent l'avait traitée devant nous il y a quelques semaines - de ce fameux "savoir" entre guillemets: *"à ses congénères de "savoir" trouver la marque dont il s'agit."* Est-ce qu'on ne pourrait pas loger, à la place de ce "savoir" entre guillemets, l'opercevoir? Il s'agit de percevoir quelque chose dont on pourrait dire, non pas que c'était déjà là, mais que c'est venu à être. La marque dont il s'agit, c'est la marque d'un désir de savoir qu'on ne peut apercevoir que comme le résultat de l'opération analytique.

Les objets produits par le discours de la science, est-ce qu'on peut supposer qu'ils engendrent la bonne humeur de Dieu? Pendant tout un temps, en effet, on a pensé que les objets des arts et des sciences étaient fort réjouissants pour l'ordre du monde, pour l'harmonie du monde, et donc pour la divinité. Dans le tableau des *Ambassadeurs,* qui est sur la couverture du *Séminaire XI* et qui est de l'ordre des vanités, ces objets sont étalés, présentés, exaltés. Ils sont supposés réjouir la divinité. Ils sont supposés réjouir notre regard, faire partie de l'ordre du beau, du bon et du vrai - et vous avez le Christ dans un coin du tableau. Voilà donc, là, les potiches de l'époque, les potiches de l'âge de la science.

Est-ce que sur ces étagères, on pourrait voir se presser les magnétoscopes, les téléphones sans fil, les calculatrices de poche? D'une certaine façon, c'est ce que nous trouvons achalandés dans nos rues. On a du mal - ça vacille un peu - à penser que ça nourrit complètement la bonne humeur de Dieu. On n'en est pas absolument certain. Maintenant, dans une vitrine, il y a ce que Lacan pouvait évoquer comme ce que la psychanalyse a à son crédit, à savoir la production psychanalyste. D'ailleurs, un certain nombre de groupes analytiques font la retape de ce point de vue-là, en étalant sur leurs étagères leurs productions, c'est-à-dire des objets qui sont inédits et vis-à-vis desquels on a le soupçon que ça ne nourrit pas forcément la bonne humeur de Dieu.

Ce qui est frappant dans le terme d'*alêthosphère* - sphère qui n'est pas autre chose qu'une sphère peuplée par l'*alêthéia,* par la vérité - c'est que Lacan n'a pas dit l'*épistémosphère.* Il n'a pas dit que c'était la sphère du savoir mais la sphère de la vérité: une sphère peuplée des productions de la vérité. On peut se demander dans quelle mesure la psychanalyse, elle, frayerait les sillons de l'épistémosphère, quitte justement à la rendre beaucoup moins sphérique, quitte, cette sphère, à la détruire.

A cet égard, la psychanalyse est plutôt parente, dans la tradition philosophique ou religieuse ou proprement iconoclastique, d'un certain nombre de sujets qui n'étaient pas du

tout convaincus que le résultat de l'activité humaine était la bonne humeur de Dieu. Ils avaient même le soupçon que Dieu vivait et existait accompagné d'un affect qui serait bien plutôt la mauvaise humeur, voire la colère. C'est pourquoi il y a, en effet, dans notre cher saint Augustin, tout un versant qui marque profondément l'incommodité divine: un Dieu qui n'est pas du tout leurré par nos bonnes oeuvres, un Dieu qui se moque de tous ces objets que l'homme lui présente pour le satisfaire. C'est bien, là, une conviction qui chemine dans l'histoire, et dont on peut dire, même si elle a peut-être été tempérée par un mixte de christianisme et de droits de l'homme, que c'est la conviction que ce qui réjouit Dieu, que ce qui lui donne de la bonne humeur, c'est la destruction. Que ce qui est vraiment de l'exigence divine, quand on lui présente et lui offre toutes ces réalisations effectives et ces réalités attachantes, que ce qui réjouit vraiment Dieu, c'est quand on les détruit. Les réalités les plus attachantes, ce sont aussi les réalités les plus attachées, si je puis dire. Ce qui réjouirait vraiment Dieu, ce qui apaiserait vraiment la divinité, c'est, par exemple, de pouvoir apercevoir un père attachant sa fille au bûcher de façon à remettre du vent dans les voiles. Je fais allusion ici à l'épisode d'*Iphigénie*. Iphigénie... voilà une réalité attachante, ô combien charmante!... Mais le soupçon qu'on avait, c'est peut-être bien qu'il fallait qu'elle passe à la casserole, au sens de la consumer, pour que Dieu se trouve de bonne humeur. C'est le soupçon que ce qui retient vraiment le regard des dieux ou de Dieu, c'est l'objet de sacrifice.

On a maintenant perdu, croit-on, le sens de ça. Mais il faut s'apercevoir que ça revient plus fort que jamais. On a, comme ça, de temps en temps, des révélations face à cet aimable discours de la science dans ses progrès actuels, progrès qui nous permettent d'avoir des nouvelles du monde entier à la seconde près, qui nous permettent, à l'occasion, d'être bien au chaud, d'avoir accès à l'ensemble extraordinaire, énorme, de la musique de tous les temps, sans avoir besoin de déplacer en chair et en os un orchestre de cent vingt personnes - vous appuyez sur un bouton et c'est comme s'ils étaient là. Le plus souvent, on a de quoi être enchanté. Ca nous met de bonne humeur, et donc on s'imagine que l'Autre doit être aussi de bonne humeur. Mais de temps en temps, on a quand même la révélation qu'il y a un petit retour de ça. L'industrie la plus sensationnelle s'opère quand même dans la destruction. Au fond, ce qui fait le pendant confortable de la production de la science, ce qui fait le pendant du confort, c'est la destruction, la destruction qui l'accompagne comme son ombre. Cet aspect-là se fait souvent discret, et puis il y a, comme ça, quelques occasions où l'on a la révélation que cette histoire-là n'est pas finie, et que, en fait, l'Autre se rappelle à nous par le fait que sa bonne humeur, s'il y en a une, passe par le cataclysme, par la catastrophe, par le désastre.

Ca, c'était pour mettre tout le monde de bonne humeur, c'était un petit développement sur le opercevoir. Evidemment, ce qui est au bout de l'opercevoir, c'est qu'à la fin il n'y a plus grand chose à apercevoir. Ce qu'il y a au bout de l'opercevoir, c'est, à la fin, un énorme cratère. Dans la ligne de l'opercevoir, il y a la destruction de tout ce qu'on pouvait apercevoir. Il y a aujourd'hui comme une rencontre de ce thème qui n'est pas sans quelques résonances d'actualité.

E. LAURENT : - On pourrait penser à la phrase qui figurait au dos d'un *Ornicar?*: *" L'analyste désignerait-il l'horizon déshabité de l'être?"* Mais il y a une version optimiste de ça: on est enfin libéré de tous ces encombrements, de ces scories, libéré non seulement de la littérature analytique, mais de beaucoup d'autres choses qui nous encombrent. Là, tu faisais apercevoir la version plus inquiétante de l'horizon déshabité. C'est qu'à un moment donné, vraiment, ça peut être lourd à porter.

J.-A. MILLER : - Oui, ça peut être déshabité par la disparition des habitants. Au fond, peut-être que c'est une façon d'opercevoir la réponse à une question qui a été posée au cours de ce week-end. Quelqu'un - je ne sais plus exactement dans quel contexte - quelqu'un qui est de Madrid et qui s'appelle Dessale, a posé une question. Il a dit: *Qu'est-ce que ça veut dire ce que Lacan signale dans le texte qui s'appelle "Préambule à l'annuaire de l'Ecole", à savoir qu'il faudrait en finir avec une certaine idée de l'entendement et de la volonté,*

de l'homme et de Dieu? On n'a pas eu le temps, dans le contexte de ce colloque, d'y répondre. Si vous le voulez bien, je vais vous lire le passage auquel Dessale faisait allusion: *"Encore faudrait-il que le désir et le transfert qui les animent aient soulevé ceux qui en ont l'expérience, jusqu'à leur rendre intolérable les concepts qui perpétuent une construction de l'homme et de Dieu, où entendement et volonté se distinguent d'une prétendue passivité du premier mode à l'arbitraire activité qu'elle attribue au second."*

Apparemment, ce n'est pas limpide. Pourquoi est-ce que l'expérience analytique, pourquoi est-ce que le désir et le transfert obligeraient le psychanalyste à renoncer à tout de ce qui a trait à une conception de l'homme et de Dieu, conception qui attribue une passivité à l'entendement et une arbitraire activité à la volonté? Quel est le rapport entre l'expérience analytique et puis une théorie de l'entendement ou de la volonté? Il me semble qu'avec nos considérations présentes, nous en avons peut-être une petite idée.

Si on prend cette activité de l'entendement qu'est la science, on ne peut pas méconnaître ses connexions avec une volonté, une volonté de produire. Le savoir scientifique nous donne l'exemple d'un entendement qui n'est pas du tout passif, d'un entendement pour lequel il ne s'agit pas du tout de rejoindre ce qui est, d'un entendement qui débouche dans produire. Après quoi, éventuellement, la perception va recevoir passivement ce qui a été produit. Cet entendement est diablement actif. Il nous pose la question de la volonté qui l'anime. Si nous l'appelons désir, cette volonté, c'est pour dire qu'elle n'est pas pour autant connue de l'entendement.

Ce passage de Lacan vise un passage de *L'Ethique* de Spinoza. Je me demandais si j'aurai l'occasion aujourd'hui de l'évoquer. C'est, me semble-t-il, une allusion tout à fait directe au Scolie II de la proposition XXXIII du livre I de *L'Ethique.* Spinoza s'insurge contre les conceptions qui distinguent l'entendement et la volonté, aussi bien chez l'homme que chez Dieu, mais en particulier chez Dieu, et qui s'imaginent que Dieu, selon sa volonté, qui ne serait là qu'un bon plaisir, pourrait faire ceci ou cela indépendamment de son entendement. Il s'insurge aussi bien contre ce qui perdure de cela chez Descartes, mais sans le mentionner, c'est-à-dire contre ce qui accentue la coupure qu'il peut y avoir entre penser et vouloir, et contre ceci que dans la décision, dans le choix, il y aurait un élément qui n'est pas réductible au rationnel, au calcul de l'entendement. Spinoza fait au contraire valoir que la liberté de Dieu n'a rien à voir avec son bon plaisir, que la liberté de Dieu c'est exactement la même chose que la nécessité de Dieu, que distinguer l'entendement et la volonté, c'est, dit-il, *"un grand empêchement à la science".* C'est un grand empêchement à la science, parce qu'à ce moment-là on considère qu'il y aurait, dans les actes de la volonté, un je-ne-sais-quoi - c'est un terme employé au XVIIe siècle - qui ne se laisserait pas prendre au calcul du signifiant. A cela Spinoza oppose qu'en ce qui concerne Dieu, son entendement et sa volonté soutiennent toujours le même rapport avec son essence et sa perfection. Son entendement et sa volonté ne se distinguent pas de son essence. Ca veut dire que ce qui disparaît, c'est tout ce qu'il y aurait d'insondable dans la volonté de Dieu.

L'invitation de Lacan, c'est d'être là du côté de Spinoza. C'est d'autant plus remarquable que dans les propositions qui sont de la même époque, dans la conclusion du *Séminaire XI*, Lacan marque au contraire les limites, concernant la psychanalyse, de la perspective spinoziste, à savoir qu'il perdure dans la psychanalyse la notion - notion à laquelle il faut donner sa juste place - qu'il se pourrait bien qu'il y ait un vouloir de l'Autre qui ne soit pas équivalent à son entendement, c'est-à-dire qu'il se pourrait bien que l'Autre ne sache pas ce qu'il fait. Il me semble que c'est la valeur de la proposition de Lacan naguère commentée par François Régnault: *"Dieu est inconscient"*, ce qui veut dire qu'on ne peut pas exclure que Dieu ne sache pas ce qu'il fait.

Je vais peut-être m'arrêter sur ce développement et demander à Kaltenbeck, qui doit être ici, de prendre la parole. Je lui ai demandé qu'il apporte le texte qu'il avait lu à ce colloque la dernière fois. En effet, j'aimerais bien qu'il nous redonne, non pas l'ensemble de ce texte, mais les propositions qu'il avait dégagées. Il avait dégagé, si mon souvenir est bon, sept propositions, pour essayer de marquer ce qu'il pourrait y avoir de voisin entre ce que développe saint Augustin et la théorie psychanalytique.

FRANZ KALTENBECK : - J'ai donc essayé de commenter un petit texte de saint Augustin où il radicalise ce qu'il a déjà travaillé avant, c'est-à-dire la théorie de la grâce. Je trouvais que dans un certain nombre de points, cette théorie est compatible avec le discours analytique, mais que, à partir d'un certain moment, elle devient incompatible.

Je vous énumère donc ces points: 1) la grâce, qui est un avatar du désir de l'Autre, s'articule à l'être. Ceci est également vrai pour le désir de savoir élaboré par la psychanalyse à partir de Freud et pas seulement à partir de Lacan: il y a effectivement une articulation de ce désir à l'être.

J.-A. MILLER : - Je peux commenter déjà cette proposition qui me paraît très juste: la grâce comme avatar du désir de l'Autre, et qui, dit Kaltenbeck, s'articule à l'être. La grâce s'inscrit dans le clivage entre l'entendement et la volonté. Qu'est-ce que c'est, la grâce? La grâce, du point de vue de l'homme, c'est un certain *on ne sait pas pourquoi.* On est devant une manifestation de la volonté divine dont on ne peut pas rendre raison. Ce que célèbre saint Augustin, c'est un certain *c'est comme ça.* Le rapport à ce *c'est comme ça,* on ne peut que le contre-signer. On ne peut que rendre les armes devant ce *c'est comme ça,* parce que l'entendement est impuissant devant cette manifestation de la volonté. Il y a toute une célébration de la toute-puissance divine qui occupe le clivage entre l'entendement et la volonté, avec ceci, évidemment, qu'on suppose que Dieu, lui, il sait ce qu'il fait. Nous, nous ne savons pas ce qu'il fait, mais lui, il le sait.

Nous sommes là, bien sûr, au joint de la science et de la religion, et c'est la psychanalyse que nous essayons de penser, de cerner. Au fond, ce que nous fait croire la science, c'est que l'on pourrait se passer de s'interroger sur le désir de l'Autre. La science, elle nous fait penser que l'on peut faire maintenant l'impasse sur le désir de l'Autre, et que l'on n'a pas à s'interroger sur les volontés: on n'a qu'à situer dans l'entendement. Elle nous fait croire aussi que si on s'interroge sur le désir de l'Autre, alors on ne peut être que dans la religion.

On peut dire que dans la dialectique entre science et religion, la psychanalyse, si elle n'est pas un savoir sur l'objet *a,* elle serait peut-être bien, tout de même, un certain savoir sur le désir de l'Autre. Il se pourrait précisément que l'appareil de la passe soit fait pour délivrer, sous des formes qui ne sont ni religieuses ni mystiques, un savoir d'ordre scientifique sur le désir de l'Autre, et même sur le désir de savoir spécifique, dont Lacan, dans le texte aux Italiens, nous montre l'engendrement. Il y a une certaine incidence du désir de la science sur ce qu'il appelle ici l'humanité, et le désir de savoir est un désir de savoir sur le désir de l'Autre.

La grâce se situe exactement au point de ce clivage, mais ce qui me semble, là, être une différence, c'est que pour la religion chrétienne, non seulement on est attentif - on y est bien forcé parce qu'on en souffre - au désir de Dieu, mais on suppose en plus que Dieu sait ce qu'il fait. Si je peux vous le dire en court-circuit: on identifie cet Autre désirant en un sujet supposé savoir, on confond l'Autre du désir avec un sujet supposé savoir.

C'est là que dans la psychanalyse où se découvre l'inessentiel du sujet supposé savoir, il ne faudrait pas croire pour autant que le désir de l'Autre s'évanouit. Il ne faut pas croire qu'avec la supposée liquidation du transfert, c'est-à-dire la révélation de l'inessentiel du sujet supposé savoir, on n'a plus, du même coup, à tenir compte du désir de l'Autre. C'est là que la formule *"Il n'y a pas d'Autre de l'Autre"* ne veut pas dire qu'il n'y a pas de désir de l'Autre. Le croire a des conséquences très fâcheuses pour l'humanité, et là on n'y peut pas grand chose. Mais ça a aussi des conséquences très fâcheuses pour le concept de l'Ecole.

F. KALTENBECK : - C'est très éclairant ce que vous dites sur la confusion entre le sujet supposé savoir et le désir de l'Autre dans la religion chrétienne. C'est très éclairant dans la mesure où, dans ce texte de saint Augustin, il y a deux versant du désir de l'Autre: un versant est parfaitement insondable, et, sur l'autre versant, il y a quand même des vestiges dans la justice humaine qui permettent de reconnaître un peu ce que veut Dieu.

Deuxième point: l'homme qui reçoit la grâce se détache de l'humanité qui, pour saint Augustin, n'est qu'une masse de pécheurs.

J.-A. MILLER : - Mais il ne doit pas en être trop fier. Il ne doit pas ça à ses mérites.

F. KALTENBECK : - Oui. Troisième point: de même que le désir de savoir ne se réduit pas au désir tout court, la grâce dépasse la loi dont parle saint Paul dans l'Epître aux Romains, épître commentée justement par saint Augustin dans ce texte. Il me semble que ce parallélisme entre, d'une part, la loi et la grâce, et, d'autre part, le désir et le désir de savoir, est assez intéressant.

J.-A. MILLER : - La loi, on pourrait l'imager en disant qu'elle conserve toujours quelque chose de l'ordre de la justice distributive, c'est-à-dire quelque chose de l'ordre du *tous pareils*, et que chacun y a droit. Evidemment, ce devant quoi se trouve situé le religieux, ce qui lui fait parler de l'injustice divine à l'occasion, ce qui, en tout cas, le force à poser la question, c'est que la justice distributive n'est pas de ce monde. C'est en ce sens que Lacan peut dire, quand il évoque le psychanalyste dans son écrit *Télévision*, qu'il a commencé par se moquer de la justice distributive. La psychanalyse commence précisément au point où on cesse d'y croire. Quelle est la première exigence de la justice distributive? C'est que chacun l'ait. Le premier scandale au regard de la justice distributive, c'est la différence sexuelle. Plaquer l'exigence de la justice distributive sur la différence sexuelle, c'est précisément ce qui nourrit la névrose, c'est ce qui est l'âme de la névrose elle-même. Si on voulait des critères de la passe - c'est fâcheux de vouloir des critères de la passe, parce que c'est encore vouloir que tout soit résorbable dans l'ordre du signifiant: on réclame des critères pour s'y conformer, c'est-à-dire pour être pareil, mais l'exigence de critères de la passe se détruit de soi-même - mais enfin, si on voulait un critère de la passe, ce serait de vérifier jusqu'à quel point le sujet a cessé de croire à la justice distributive.

F. KALTENBECK : - Quatrième point: il y a, dans la théorie de saint Augustin, la nécessité de demander la grâce, même si elle est déjà donnée avant que vous soyez né. Là, il y a un parallélisme avec le discours analytique où, pour qu'il y ait un désir, il faut qu'il y ait de la demande. On voit cette nécessité de la demande dans les exemples que saint Augustin donne. Des voleurs ont été mis sur la croix avec le Christ. L'un demande et l'autre ne demande pas. Celui qui demande est donc gracié.

J.-A. MILLER : - Sur ce point, en renversant la perspective sur la connexion de la demande et du désir, Kaltenbeck rappelle qu'il n'y a pas de désir sans demande. Si on renverse la connexion, on peut dire que dès qu'il y a demande - et il y a demande dès qu'on parle - il y a désir, et un désir qui n'est pas capturé dans la demande. C'est le caractère inéliminable de ce que nous appelons le désir de l'Autre. Il est fondé au niveau même de l'exercice de la parole et dans le champ du langage, par le seul fait que toute articulation signifiante véhicule un désir qui ne se sait pas. C'est ce désir qui ne se sait pas que nous appelons le désir de l'Autre. Ca, c'est indépendant de toute croyance. Il n'y a pas besoin que l'Autre existe pour que le désir de l'Autre hante le champ du langage.

F. KALTENBECK : - Cinquième point: saint Augustin est considéré comme l'un des prédécesseurs de Luther et, en tant que tel, il nie le libre arbitre, tout en insistant sur la responsabilité du sujet et la vertu de la rencontre, qui est par exemple illustrée dans la conversion de saint Paul. S'il n'y avait pas un certain nombre d'incidences dans la vie d'un sujet, il ne se rendrait pas compte qu'il doit demander la grâce.

Sixième point: l'être humain n'a pas à être fier de l'idée d'avoir la grâce, même si les justifiés se lavent les mains dans le sang des pécheurs. Ca veut dire qu'il y a une incertitude foncière sur la question. Est-ce qu'un sujet a la grâce ou est-ce qu'il ne l'a pas? Saint

Augustin cite un passage de l'Evangile où il dit que Dieu opère avec crainte et tremblement par rapport à cette incertitude.

Septième point, qui paraît intéressant par rapport à la théorie de la psychose: il me semble que le Dieu de saint Augustin est un Dieu fondamentalement autiste. Il n'aime que ce qu'il donne, à savoir la grâce, et, ce qu'il hait, c'est le péché, parce que le péché ne provient pas de lui. C'est pourquoi il ne peut pas gracier un certain nombre de pécheurs.

Voilà. Ce sont les analogies entre cette théorie et ce qu'on peut trouver aussi dans la psychanalyse. Mais ça ne va pas plus loin.

J.-A. MILLER : - J'ai dit tout à l'heure que je ne pratiquais pas les livres de saint Augustin sur Simplicien. Maintenant je les ai lus, grâce à Kaltenbeck. Ce que j'ai par contre beaucoup pratiqué, parce que ça me paraît congruent avec l'enseignement de Lacan à certains points de vue, c'est un auteur qui est mentionné dans les points de Kaltenbeck. J'espère ne pas scandaliser trop d'oreilles en disant - et ce n'est pas sans rapport avec Sade - que je veux parler de Luther.

Kaltenbeck évoque l'appui que Luther a trouvé dans saint Augustin, en particulier pour ce qui est de la négation du libre arbitre. Il y a une lecture que je vous recommande et qui est plus vive que celle du traité de saint Augustin, à savoir le traité sur le self arbitre de Luther, qui met en effet l'accent comme jamais sur la dépendance du sujet à l'endroit d'une volonté inconnaissable de l'Autre, et qui, de la façon la plus scandaleuse pour le non-croyant, a toute chance de se réaliser en ce monde. C'est un texte d'une rare violence, polémique, puisque c'est une réponse au traité d'Erasme sur le libre arbitre, *De libero arbitrio.* Avec une violence extrême, Luther, contre l'humanisme, contre la tempérance d'Erasme, contre Erasme et sa prudence - dans tous ces conflits religieux qui ont animé le XVIe siècle, Erasme est par excellence l'image du prudent - Luther donc, par ce que peut avoir de volcanique son expression, extermine cet humaniste prudent. Il lui dit: *"Tu estimes que pour sauver la paix extérieure, il convient d'être patient, et de faire des concessions afin d'éviter que le monde ne soit troublé."*

Vous savez que Luther, en réaffirmant la primauté du désir de l'Autre, a réussi singulièrement à troubler la paix et à engendrer, pendant un bout de temps dans le monde, des guerres qui portaient sur l'interprétation à donner du désir de l'Autre. Evidemment, ça a continué à occuper le monde pendant un certain temps. Il faut dire que les débats qui ont eu lieu en France, au XVIIe siècle, nous donnent une vision déjà très tempérée des choses, alors qu'au XVIe siècle c'est une question de vie ou de mort.

Il y a une extermination de la volonté humaine, volonté qui est décrite par Luther, dans un passage célèbre, comme une simple bête de somme: *"Ainsi la volonté humaine placée entre Dieu et Satan est semblable à une bête de somme. Quand c'est Dieu qui la monte, elle va là où Dieu veut qu'elle aille. Ainsi que le dit le psalmiste:* J'étais à ton égard comme les bêtes, et cependant je suis toujours avec toi. *Lorsque Satan la monte, elle va là où Satan veut qu'elle aille, et elle n'est pas libre de choisir vers l'un ou l'autre de ces deux cavaliers, et ceux-ci se combattent pour s'emparer d'elle et la posséder."*

Il y a un commentaire de saint Augustin sur une phrase semblable, celle de Mathieu: *"Beaucoup d'appelés, peu d'élus."* Il y a un commentaire qui est également donné par Luther sur la dureté divine: *"Quoi de plus dur, mais seulement pour la chair, que cette parole du Christ*: Beaucoup d'appelés et peu d'élus?*"* Nous avons encore: *Je connais ceux que j'ai choisis* - avec la notion que ça peut parfaitement se marquer dans le monde avec le sentiment ou la perception de l'injustice divine.

L'idée de Lacan, quand il rappelle que ni Hegel ni Freud n'ont percé le mystère d'Abraham - idée que j'ai déjà commentée naguère -, c'est bien que la fin de l'analyse ne fait pas disparaître comme par enchantement la question de *que me veut l'Autre,* et que la fin de l'analyse ne consiste pas à faire des pieds de nez à la volonté de l'Autre. Ca ne permet pas d'y répondre par la dérision ou simplement par un *je ne crois pas en toi.* La fin de l'analyse n'est pas une fin par l'émergence de cette qualité de non dupe, qui voudrait dire ici exactement: *parce qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, je me passe du désir de l'Autre.* Au contraire, c'est l'assomption de cette question.

Au fond, c'est ce que Lacan a visé dès qu'il a amené le stade du miroir. L'idée de la fin de l'analyse, qui comporte la solution d'un certain nombre d'impasses du désir, qui comporte une résolution et donc la levée d'un certain nombre d'entraves, voire un accommodement avec ces entraves, une certaine façon de faire avec - ce qu'à l'occasion, en poussant les choses à l'extrême, on peut appeler identification au symptôme - la fin de l'analyse donc, ça converge vers ce que Lacan, dès le stade du miroir, appelait une *"limite extatique"*, c'est-à-dire un *je suis ça*. C'est de ça qu'il est question quand nous parlons de l'être qui serait atteint au-delà ou en-deçà des significations.

Il y a cette limite extatique du *je suis ça*, et l'enjeu de la passe c'est de savoir s'il est possible que le sujet en dise quelque chose ou si le discours s'abolit en ce point, c'est-à-dire: est-ce qu'il sait quelque chose de son *je suis ça*? C'est, si l'on veut, une extase, au sens d'un transport, un transport hors de soi mais qui, justement, par le rapport d'extimité, est strictement équivalent à son en-soi. Il n'est pas sûr que l'on puisse en parler. D'ailleurs, les mystiques, ils en parlent autour, ils en parlent pour cerner le point où l'on ne peut pas en parler. C'est cette extase, ce point extatique qui est la racine de la béatitude, la racine de la béatitude analytique par cet aspect où le *je suis ça* est l'évanouissement du manque-à-être. La question de la passe c'est: qu'est-ce qui reste à dire? Qu'est-ce qu'on peut communiquer de l'évanouissement du manque-à-être? Le *je suis ça*, c'est toujours un *je ne suis que ça*, au sens où il n'est pas sacrilège - je le rappelais en commençant cette année - d'identifier Bouddha à un bâton merdeux, comme le fait le zen.

Le *je ne suis que ça* fait que la fin de l'analyse comporte un consentement, un consentement qui, on peut le dire, peut prendre les accents de la résignation, la résignation devant une certaine signature de l'être. Se résigner, c'est ce que ça veut dire dans la langue classique: se soumettre à la volonté de Dieu, à son sort. C'est pourquoi Lacan disait qu'il y avait, dans toute fin d'analyse, un aspect qui est de l'ordre du *fiat voluntas tua*, du *que ta volonté soit faite*. Ca veut dire que dans le *je suis ça*, dans la révélation de l'être mais aussi dans l'operçu de l'être, est enveloppé un certain rapport au désir de l'Autre, et qu'en un certain sens ce rapport est un rapport de soumission. Il ne faut pas croire que c'est un discours religieux, parce que Nietzsche, qui a proféré que Dieu est mort, il a aussi inventé l'éternel retour du même, qui est sa version du *je suis ça*. C'est sa façon de dire: *je souscris au désir de l'Autre que ma parole elle-même porte avec elle*.

Je ne voudrais pas rester sur la note, qui peut paraître trop religieuse, du *que ta volonté soit faite*. L'accent que Lacan met à la fin de l'analyse, ça n'est pas tellement la résignation ou ce que nous appelons dans notre langage la dépression. Il met l'accent sur l'enthousiasme. C'est, si je puis dire, une résignation enthousiasmante dont il s'agit. Pourquoi l'enthousiasme? Ca occupe beaucoup. On fait maintenant comme si c'était le nouveau critère de l'analyse. On se remue pour être enthousiaste. Plus enthousiaste que moi, tu meurs.

Pourquoi est-ce que Lacan évoque l'enthousiasme? L'enthousiasme, ça veut dire d'abord d'avoir déjoué la problématique de la culpabilité. C'est en effet passer à un au-delà du *c'est ma faute*, mais pas pour tomber dans le *ce n'est pas ma faute*. Car ça, cette impudence du *ce n'est pas ma faute*, c'est encore la problématique de la culpabilité. L'enthousiasme, c'est d'avoir substitué à la problématique de la culpabilité dans tous ses aspects, une problématique de la responsabilité.

Deuxièmement, l'enthousiasme, c'est l'effet de l'éclipse du sujet supposé savoir dans le maintien du désir de l'Autre. L'enthousiasme, c'est l'enthousiasme de n'avoir pas affaire à un Autre qui le savait avant. C'est ce qui hante encore saint Augustin. C'est la prescience divine. Le résultat de l'opération analytique, ça devrait être de mettre le sujet en rapport avec le désir de l'Autre en tant que l'Autre ne sait pas avant ce qui va advenir. C'est cette nescience de l'Autre qui est la racine authentique de l'enthousiasme dont il s'agit, et de ce qui se perpétue quant à l'Autre, de son désir au-delà de son savoir supposé.

Bon, je reprendrai tout ça plus en ordre la fois prochaine. A la semaine prochaine.

LA QUESTION DE MADRID VIII
Jacques-Alain Miller
Cours du 30 janvier 1991

La question de la passe a pris dans ce cours une allure de séminaire et même de débat. Si je parle aujourd'hui, c'est parce que je n'ai pas reçu dans la semaine des contributions ou des propositions d'intervention. C'est donc là une invitation à ce qu'on m'en fasse. Sans doute il convient spécialement que ce thème se traite en voix alternées.

La dernière fois, j'ai amené un *je suis ça,* qui est une formule suscitée par l'épanouissement du manque-à-être. J'ai même amené un *je ne suis que ça* de consentement, qui peut même prendre une connotation de résignation, de consentement au sceau apposé sur l'être. C'est ce qui amenait Lacan à caractériser le message dernier par la formule religieuse du *que ta volonté soit faite.* C'est une formule qui est bien loin de laisser entendre que la fin de l'analyse serait caractérisée par la disparition pure et simple de l'Autre. Le signifiant de l'Autre barré ne fait pas pour autant disparaître le désir de l'Autre. A le croire, on s'engage dans l'impasse, à tous les niveaux, que ce soit celui de l'expérience ou celui de l'institution, c'est-à-dire du corps social capable de supporter la pratique de l'analyse et éventuellement capable de faire accéder le savoir analytique au réel pour transformer ce réel. Il paraît certain que mettre au fronton d'une telle institution la disparition de l'Autre, ça serait une contradiction dans les termes.

Lacan a introduit la question de la passe à partir d'un renversement, un renversement iconoclastique. C'est un renversement qui a abattu l'icône de l'analyste parfait qu'on appelait didacticien. Ce renversement est passé par une manoeuvre, une manoeuvre conceptuelle qui a changé l'idée même que nous pouvions avoir de l'expérience analytique et de sa définition même. Le fait que nous ne récusions pas le terme de psychanalyste pour qualifier les praticiens qui ne suivent pas l'orientation lacanienne, ça ne veut pas dire que

nous pensions avoir de l'expérience analytique le même concept qu'eux. Nous en avons un autre.

La définition devenue traditionnelle de l'expérience analytique en faisait une cure, c'est-à-dire une pratique foncièrement thérapeutique. On peut dire que dans la dimension thérapeutique, évoquer l'ontologie, évoquer l'être de l'analyste, n'a strictement pas de sens, sinon la valeur d'une pure infatuation. Lorsque l'expérience analytique est définie dans son essence comme thérapeutique, elle doit être complétée par une rallonge didactique, si on veut rendre compte de ce que certains sont considérés comme capables de pratiquer l'analyse.

Le renversement de Lacan a été de faire de l'expérience analytique une expérience didactique, essentiellement didactique, avec un tempérament thérapeutique, tempérament au sens de modération, de limitation. Quand on ne peut pas déchaîner les effets de l'expérience dans sa finalité propre, eh bien, on se limite à utiliser, à faire valoir ses conséquences thérapeutiques. Dans sa visée propre, l'analyse a des retombées thérapeutiques. C'est en ce sens que Lacan pouvait souscrire à ce que disait Freud: le désir qui soutient l'opération du psychanalyste n'est pas le désir de guérir. Freud lui-même conseillait aux praticiens d'être plutôt animés d'un désir épistémologique pour la connaissance scientifique. C'est déjà Freud qui considérait le registre de l'analyse comme du registre du désir de savoir. En tout cas, il mettait en garde contre le désir de guérir.

Ce renversement, qui change la place du thérapeutique et du didactique, et sans lequel le concept même de la passe est strictement impensable, comporte une transformation du didactique lui-même. Faire de l'expérience analytique une expérience didactique, c'est en même temps faire du nom d'analyste le nom d'un état du sujet. Autrement dit, ce qui est en jeu dans cette affaire - et c'est sans doute pourquoi, depuis qu'elle a été amenée dans la psychanalyse par Lacan, elle est une pomme de divorce et est accueillie comme une pierre de scandale - ce qui est en jeu donc, c'est une transformation du concept de l'analyste lui-même. Analyste, à proprement parler, ne désigne pas une profession. Il ne désigne que secondairement, que de surcroît, une profession. Il désigne plutôt un état du sujet.

Cette transformation du concept de l'analyste transforme aussi bien la notion du corps capable de transmettre la psychanalyse, du corps des analystes en tant qu'il a à se reproduire. Par quelle voie le corps des analystes a-t-il à se reproduire? Si l'analyste est un professionnel, d'abord un professionnel, ce qui décide de sa reproduction, c'est l'épreuve de la pratique, de sa pratique. C'est ça qui a valeur de contrôle du produit. Tandis que si l'analyste désigne un état du sujet, ça doit se contrôler à l'issue de l'expérience elle-même. *Ca doit se contrôler:* j'emploie cette expression au sens où ça ne peut se contrôler qu'à l'issue de l'expérience. Je ne l'emploie pas au sens d'une obligation. Lorsqu'il propose la passe, en 1967, Lacan souligne lui-même que ce contrôle-là n'est pas une obligation. Pourquoi est-ce que ce n'est pas une obligation? Pourquoi est-ce que ça ne serait pas une obligation? Après tout, ça ne va pas de soi. Ca ne va pas de soi et, dans les textes de 1974, on peut dire que Lacan met un tout autre accent là-dessus, un accent qui certes n'est pas celui de l'obligation, mais qui n'est pas non plus que ça reste au gré de chacun, puisque ça va jusqu'à annoncer à l'analysant quelque chose comme un *si tu veux être des nôtres, si tu veux que nous, analystes déjà là, nous t'admettions au titre d'analyste, eh bien, si tu veux ça, il faut que le résultat de ton analyse ait été contrôlé par nous, et le résultat de ton analyse c'est: toi-même.*

A la différence des pratiques des Compagnons, on ne peut pas amener un chef-d'oeuvre comme démonstration de ses capacités. La seule chose qu'on peut amener, manifester, soumettre au contrôle, c'est soi-même, soi-même comme chef-d'oeuvre de l'analyse. Ou bien on s'amène soi-même comme chef-d'oeuvre de l'analyse, ou bien on tente par après d'amener un patient comme chef-d'oeuvre de sa pratique d'analyste. On amène un cas contrôlé pour faire valoir comme on fait bien son métier. Le cursus traditionnel est rythmé par ça. Il est rythmé par la présentation de cas contrôlés à ses contrôleurs, et puis par la démonstration de sa virtuosité clinique devant le collège des analystes.

Dans la passe, si elle vise aussi profond, si elle fait mal à l'occasion, c'est qu'à ce stade on n'a rien d'autre à produire au jugement des autres que soi-même. De ce fait même, on produit aussi son analyste au jugement: *si tu veux être admis dans notre corps, il faut que tu fasses savoir ce que ton analyste et toi vous avez manigancé dans les coins.* Donc, il est

certain que l'analyste lui-même, par le biais de cet analysant qui se présente, est en cause devant le collège de ses collègues.

Il s'agit donc dans la passe d'un certificat, si je puis dire, de fin d'analyse. On pourrait même appeler ça le Contrôle Analytique de Sortie, le CAS. Je pense que si ça avait été désigné comme ça, ça n'aurait pas forcément eu le même succès que la passe, et pas seulement à cause des connotations que peut prendre ce mot formé par des initiales, mais aussi parce que ça mettrait l'accent sur la valeur de contrôle que comporte la passe, valeur de contrôle qui apparaît au premier plan dans le texte de 74 où il s'agit de vérifier si le sujet est bien ce qu'il dit qu'il est. *L'analyste ne s'autorise que de lui-même* ne veut pas dire qu'on va le croire sur parole. C'est pourquoi la passe, qui en 67 est présentée comme fondée sur le principe du *l'analyste ne s'autorise que de lui-même,* apparaît en 74 comme le contrôle de cette auto-autorisation. D'un côté, ce principe est fondement, mais, de l'autre côté, il opère comme contrôle, et il répond sans doute à un désir de savoir - ce qui veut dire que de la passe, qui est la vérification de ce désir de savoir, on peut dire en même temps qu'elle le met en oeuvre, qu'elle répond elle-même au désir de savoir de son inventeur. Et pour ceux qui prennent la suite, elle répond au désir de savoir ce que produit exactement une analyse, un contrôle de qualité, qualité "France".

Au fond, dans le registre thérapeutique, le contrôle de qualité est tout à fait admis. C'est tout à fait admis que le praticien fasse valoir, dans le récit d'un cas, quels ont été les symptômes de départ, et en quoi l'expérience analytique a permis de faire disparaître ou de modérer un certain nombre de ces symptômes. On essaye d'expliquer la raison des effets, et aussi, éventuellement, les limites qui ont été rencontrées, les degrés de la cure.

Avec la passe, il s'agit de transférer cette pratique du registre thérapeutique au registre didactique, c'est-à-dire au registre proprement analytique, la question étant de comment s'élabore et comment va se transmettre ce cas didactique. On a pu s'apercevoir à quel point il y a là une difficulté particulière, et que si on peut déjà craindre, s'agissant des cas thérapeutiques, que le patient se reconnaisse et que son entourage éventuellement aussi le reconnaisse, cette difficulté est certainement encore plus présente quand il s'agit d'un cas de didactique où ce qu'on craint avant tout cette fois-ci, c'est l'entourage des collègues et assimilés, qui pourraient dire *c'est lui,* et qui, à l'occasion, le disent d'autant plus facilement que l'intéressé lui-même le confesse.

Mais le cas didactique se distingue avant tout du cas thérapeutique en ce que c'est au sujet lui-même qu'on donne la parole sur son propre cas. C'est ce que veut dire la passe, à savoir qu'il est fait appel au propre témoignage du sujet et non pas au témoignage de l'analyste. C'est comme si on pouvait demander au patient de l'expérience comme thérapeutique de venir s'expliquer hors de l'analyse sur ce qu'il pense du bien que lui a fait son parcours analytique. Précisément, quand on est dans le registre thérapeutique, on ne le lui demande pas. C'est le praticien qui a la parole tout seul. Alors que s'agissant du cas didactique, c'est-à-dire d'un cas qui est supposé avoir conduit le sujet jusqu'à s'autoriser de lui-même, eh bien, on lui demande, dans le même fil, de parler lui-même. C'est sans doute parce qu'on suppose que sur ce qu'il a à dire, ce sujet, l'analyste ne pourrait pas le remplacer. On suppose qu'il a atteint un point qui reste hors de prise pour l'analyste lui-même. Le fait que là c'est à lui qu'on donne la parole sur lui-même, ça image et met en scène le fait que sa parole ne passe plus par la médiation d'un analyste, que l'Autre de ce message devient là multiple, institutionnel.

Ca fait voir que l'axiome fameux, *l'analyste ne s'autorise que de lui-même,* ne veut pas dire que l'analyste ne rend des comptes à personne. Au contraire, la passe est une procédure qui consiste à rendre des comptes. *L'analyste ne s'autorise que de lui-même* veut dire qu'on ne s'autorise pas de son analyste, qu'on ne s'autorise pas du corps des analystes, mais que si on veut rejoindre ses congénères, si on ne veut pas rester tout seul, fier comme Artaban avec son auto-autorisation, il faut rendre des comptes à ceux que l'on considère comme ses congénères. De telle sorte que sans doute on s'en trouve garanti, mais qu'eux aussi se trouvent garantis contre celui qui postule. Ils se trouvent quand même un peu garantis contre les éventuelles insuffisances et les déboires que pourrait leur amener celui qui s'est auto-autorisé.

De ce fait, l'Ecole que Lacan avait prévue comportait deux zones, une zone G et une zone non G, une zone garantie et une zone pas garantie du tout, puisque dans le projet initial de

Lacan, dans le projet de 64 et qui n'était pas remis en cause en 67 sur ce point, on se trouve admis dans son Ecole sur la base d'un projet de travail. On ne se trouve pas admis sur titres, on se trouve admis comme sujet en espérance. Sans doute faut-il que le projet soit un peu crédible, mais ce n'est pas sur titres et travaux. C'est sur projet, c'est-à-dire que c'est à voir. Voir ce que ça donnera et non pas avoir déjà dans sa poche. On est admis en considération d'un avenir, d'un potentiel.

On peut dire que cette idée de potentiel se retrouve dans la garantie même de l'Analyste de l'Ecole tel qu'il est nommé. Le sujet qui réussit la passe, on ne lui demande pas tellement d'avoir déjà, d'avoir déjà fait, on le suppose être capable dans l'avenir de faire avancer la psychanalyse sur des points cruciaux. Cette valeur de projet se retrouve encore au niveau supérieur, valeur qui, à l'occasion, veut dire que ce n'est pas quelqu'un dont on est forcément déjà sûr: on est admis aussi dans le projet de Lacan. On devrait être admis comme Analyste de l'Ecole parce qu'on a un projet de travail, parce qu'on suppose que dans l'état où est ce sujet, il ne va pas pouvoir faire autrement que de se mettre au travail sur la psychanalyse. Ca veut dire qu'on vérifie aussi que si sa psychanalyse ne l'a pas tellement satisfait, satisfait sur ce qu'est la psychanalyse, il ne prenne pas sa retraite aussitôt, mais qu'au contraire l'expérience qu'il a pu faire de l'analyse semble lui indiquer qu'il y a, dans ce qui se dit de l'analyse, un certain nombre de déficiences, de manques, qu'il pourrait vouloir combler, cerner. De telle sorte que ce n'est pas seulement la satisfaction de ce qui a eu lieu pour lui qui est attendue, mais aussi bien l'indication authentique qu'il y a quelque chose dans la psychanalyse qui le tracasse, qui le tracasse assez pour qu'on puisse penser qu'il voudra se gratter à cet endroit-là, et que ça le conduira, non pas seulement à faire tourner la machine analytique, non pas seulement à appuyer sur les boutons, mais à perfectionner la machine elle-même.

Donc, en 64, comme en 67, Lacan établit deux zones dans son Ecole. Si le projet de 1974 est apparemment si brûlant encore aujourd'hui, au point qu'on me témoigne que maintenant on lit ce texte comme si Lacan s'adressait à nous au présent, au point que ça fasse beaucoup d'effet à des gens à qui Lacan ne s'est jamais adressé directement - ça fait beaucoup d'effets que ce changement de leur rapport aux énoncés de Lacan - si donc cette proposition est si brûlante, c'est que Lacan s'y montre prêt à supprimer la zone non G, et même, dans la zone G, à supprimer l'enclave GP, l'enclave Garantie Professionnelle, pour ne laisser qu'une entrée par la voie de la passe. Sans doute n'est-ce pas une obligation, mais ça dit quand même: *tu ne rentreras dans l'Ecole qu'à la condition d'en passer par là.*

Evidemment, ça brouille les esprits, puisqu'on était admis dans l'Ecole de la manière que dix ans plus tôt Lacan avait définie, c'est-à-dire sur un simple projet de travail. Mais là, ce qui est réclamé, c'est l'accomplissement du travail, l'accomplissement du travail analytique. C'est comme si dans l'ordre universitaire, concernant le critère d'admission, on passait de l'admission sur projet de thèse à l'admission sur soutenance de thèse. Dans l'ordre universitaire, ça peut faire quelque chose comme entre cinq et dix ans de différence.

Ce que cette passe, qui supporte le renversement du thérapeutique au didactique, introduit, met au premier plan, c'est l'idée d'une perfection de l'analyste, c'est-à-dire qu'elle constitue comme le point idéal du parcours, et qu'elle est, sinon une obligation, du moins une incitation à aller jusqu'au bout. Il faut bien dire que quels que soient les bavardages sur l'échec de la passe, Lacan sur ce point de vue n'a pas si mal réussi à faire opérer l'exigence jusqu'au bout. On pleure sur la longueur des analyses. Eh bien, peut-être que pour un certain nombre, le concept de la passe y est pour quelque chose. Expérience faite, il me paraît certain que ça a eu dans les faits cette conséquence-là.

C'est aussi pourquoi il est légitime d'hésiter quand il s'agit de toucher à la passe. C'est que, quel que soit l'échec de la passe sur le versant épistémologique, c'est une prodigieuse réussite sur son versant pratique. En effet, la passe de Lacan tire en avant les analystes, un certain nombre d'analystes. Ca ajoute aux raisons qu'on peut avoir de poursuivre son analyse. C'est indiscutablement un adjuvant à la poursuite de l'analyse. C'est pourquoi un certain nombre d'analystes se demandent si, à banaliser la passe, on ne perdrait pas cette valeur d'*agalma* de la passe, cette valeur d'objet précieux caché dans le processus analytique. On peut donc dire qu'il est logique que ce qu'on a appelé un certain malthusianisme ait marqué les débuts de la pratique de la passe. Il faut peut-être y voir le souci de conserver à la passe, en dépit de la défaillance épistémique qu'on peut diagnostiquer, sa fonction de pousse-à-l'analyse.

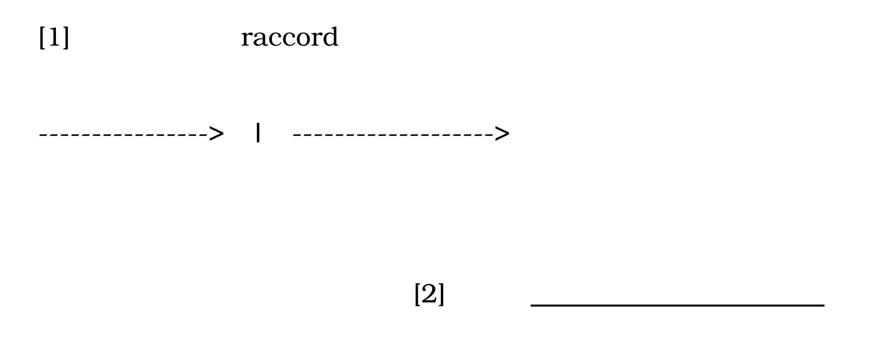
Dans la pratique traditionnelle, il y a une zone indéterminée qui s'étend entre la pratique de l'analysant et la pratique de ce même analysant comme analyste. Comment se raccordent, dans la pratique traditionnelle, ces deux vecteurs? Eh bien, ce raccord est confus, ce raccord est une zone d'ombre. Il y a une période indéterminée où l'on est occupé par l'autorisation de prendre deux cas en contrôle, ou bien on se trouve inscrit sur des listes chaque fois plus étroites, ou on se trouve véhiculé de promotion en promotion. Mais il y a là quelque chose qui est profondément indistinct. Il y a comme une discontinuité, une dénivellation, entre l'expérience du sujet comme analysant et sa pratique comme analyste. Je me contente d'écrire au tableau cette dénivellation entre ce vecteur de la cure, de l'expérience analytique, et ce vecteur, à un autre niveau, qui est le vecteur de la pratique de l'analyste:

---------------->

----------------->

On peut dire que la passe est d'abord la disjonction établie entre ces deux vecteurs. Au-delà d'une dénivellation: une disjonction et, simultanément, corrélativement, l'effort pour situer l'authentique point terminal du vecteur du haut, du vecteur de l'expérience analysante, l'effort de situer effectivement cette fin après quoi il y a analyste, indépendamment, dit bien Lacan, de l'établissement professionnel, indépendamment de la pratique que par ailleurs il pourra avoir. C'est donc sur ce raccord-là que se centre la passe [1], alors qu'il était auparavant dans cette zone indistincte [2], occupée par des réglementations diverses, plus libérales ou plus conservatrice :

Schéma 1



En cela, on peut dire que cette zone indistincte, si elle n'était pas perceptible, pas perçue, c'est que tout l'intérêt se déplaçait sur les étapes de la pratique:

--|--|--|--|--|--->

Dans une société analytique traditionnelle, tout l'intérêt que nous, nous portons à ce raccord isolé par Lacan, est au contraire porté sur les étapes et les titres, sur les promotions qui scandent la pratique de l'analyste. C'est pourquoi Lacan pouvait écrire qu'il y avait solidarité entre la panne, voire les déviations que montre la psychanalyse, et la hiérarchie qui y règne. Ca veut dire, à mon sens, exactement ceci: l'intérêt focalisé sur cette hiérarchie de la pratique est précisément ce qui permet de détourner le regard de la question du

raccord entre l'analysant et l'analyste, et c'est ce manquement qui fait que le résultat est, pour la psychanalyse elle-même, pour sa théorie et pour sa pratique, un arrêt et des déviations.

Pourquoi est-ce que ça a des conséquences d'arrêt et de déviation de la psychanalyse? C'est là ce que j'ai essayé de m'expliquer et que je vais vous communiquer.

Ce point tout à fait précis que signale Lacan, ce déplacement de l'intérêt sur les étapes de la pratique de l'analyste, et donc, corrélativement, le maintien de l'obscurité sur le raccord, sur le joint entre l'analysant et l'analyste, fait que ça a pour conséquence l'arrêt et des déviations de la psychanalyse. Pour le dire de façon encore plus économique, ça a pour conséquence l'éloignement de la psychanalyse par rapport au registre de la science. Car il ne faut pas oublier que la finalité même de la passe selon Lacan, c'est de mettre la psychanalyse dans la voie de sa conséquence juste, et par là-même de la raccorder au discours de la science. C'est ce qui est le cas en 1967, comme c'est le cas en 1974 dans ce texte sur lequel nous nous centrons et où ces liens sont encore affirmés, voire affinés.

Il s'agit de savoir ce qui, par le défaut de l'attention portée sur le rapport de l'analysant et de l'analyste, continue dans la psychanalyse d'être voilé. Il y a là une indication de Lacan qui précède sa *Proposition de 67,* qui est sur ce point tout à fait éclairante, et qui nous aide même à lire les tentatives les plus récentes, actuelles, par exemple l'ambition de tel élève de Lacan, de quelqu'un de plus à qui Lacan avait solennellement reconnu la qualité d'analyste, à savoir la tentative de cet élève d'avoir recours au langage du mythe et de proposer pour la psychanalyse de mythifier. On veut savoir de qui je parle? Eh bien, je parle de Serge Leclaire, dont je m'honore - j'en suis très content - d'avoir publié un ouvrage de sa part là où je pouvais le faire, et qui en effet propose le mythe comme recours de la psychanalyse, et d'ailleurs invente un certain nombre de mythes de son cru. Je ne vois pas pourquoi on ne publierait que les choses avec lesquelles on est entièrement d'accord. C'est une vision sectaire, totalitaire, de l'édition, dont je me demande pourquoi on me l'impute. Si je disais toutes les choses que j'ai publiées et avec lesquelles je n'étais pas d'accord... Je ne suis pas d'accord mais si je me trouve en position de les publier, c'est que je les trouve intéressantes, qu'elles répondent à quelque chose, qu'elles sont enseignantes à divers titres.

Là, en particulier, il faut savoir que Lacan avait anticipé ce recours en mettant en scène, avant précisément de proposer la passe, ce qu'il appelait le praticien non endurci. C'est quelque chose que l'on peut justement reconnaître en Serge Leclaire. Tout en étant un praticien chevronné, c'est en même temps un praticien non endurci. Il n'a pas contre nous le coeur endurci, et ça le travaille. Il n'a pas fait son deuil de dire quelque chose de son tracas de la psychanalyse. Le praticien non endurci - si vous lisez ce passage de Lacan, vous voyez qu'il lui rend hommage - *"répond au rapport essentiel du voile à son expérience par des ébauches de mythes".* Si quelqu'un avait à faire la critique du livre de Leclaire, voilà, semble-t-il, par quoi il pourrait commencer.

Il y a deux voies qui se proposent pour répondre au problème. D'abord, on peut y répondre par le mythe. Pas simplement les mythes fabriqués, voulus, énoncés comme tels, que pratique par exemple Serge Leclaire, mais les mythes qui s'ignorent, c'est-à-dire les élucubrations infondées des psychanalystes. Ensuite, on peut y répondre par des ébauches de mathèmes, des ébauches de formules de logique mathématique. C'est pourquoi Lacan, dans la même foulée, fait allusion à l'algèbre qu'il est en train de forger.

On peut dire que la place qui est par excellence laissée sous un voile, c'est la place de ce raccord de l'analysant et de l'analyste. C'est, en tout cas, ce que je vais essayer de montrer.

Il suffit du mot *voile*, à qui sait lire Lacan, pour soupçonner que c'est une façon voilée de désigner en ce point la thématique de la castration. Il faudrait rappeler que l'innovation que constitue ce terme de la passe n'annule pas ce qui inscrit la question de la fin de l'analyse dans le registre de l'assomption de la castration. Lacan pouvait écrire, page 630 des *Ecrits: "La fonction du signifiant phallus dans la quête du désir est bien la clef qu'il faut savoir pour terminer ses analyses."* Sans doute, quand Lacan formule ça en 58, neuf ans avant la proposition de la passe, il amène cette considération du côté de l'analyste et du côté du phallus. Mais elle reste aussi présente quand il nous l'amène en 74 du côté de l'analysant. Il reprend la même question du côté de l'analysant et du côté du désir de savoir.

A cet égard, c'est toujours d'un savoir en jeu qu'il s'est agi concernant la fin de l'analyse, savoir que Lacan pouvait désigner, longtemps avant, comme un savoir au sujet de la

castration, et qu'il désigne en 74 comme un savoir au sujet du rapport sexuel. Mais que ce soit vu dans la perspective d'un *il y a le phallus et le phallus organise la problématique du désir,* ou que ce soit vu du côté du *il n'y a pas de rapport sexuel,* on peut dire que c'est la même question.

Le sujet supposé savoir, pivot du transfert, j'ai déjà eu l'occasion de souligner que c'était une fonction contraire au désir de savoir, que le désir de savoir qu'il s'agirait de vérifier dans la passe, c'est ce qui est supposé être suscité à la place du sujet supposé savoir. Du seul fait que le désir comme tel est une défense, il s'agit de savoir si une analyse peut avoir comme résultat un désir sans défense, un désir qui ne serait pas inextricablement lié à la défense, cette défense que l'on peut appeler défense contre la castration ou défense contre la jouissance. Mais dans l'une ou l'autre de ses valeurs, c'est une défense de savoir, cette défense de savoir qui est au principe même de la curiosité infantile.

C'est pourquoi il faut s'apercevoir de ce qui est en jeu dans ce que Lacan a choisi comme la dernière page de ses *Ecrits,* au moment où il écrivait "La science et la vérité". Il écrivait ce texte - je peux m'en souvenir - pour me le donner à publier dans une revue qui s'appelait *Les cahiers pour l'analyse.* Je lui avais annoncé que ça serait publié à cent exemplaires. Il a écrit "La science et la vérité" pour cent exemplaires. De toute façon, au moment où il l'écrivait, il savait que ce serait le dernier texte de ses *Ecrits* à paraître l'année suivante.

Eh bien, cette dernière page des *Ecrits* parle de ça. Elle parle de comment le sujet se divise à l'endroit de la réalité parce qu'il voile le manque de pénis de la mère, et comment, plutôt que de le reconnaître, ou bien il s'arrête avant par une phobie, ou bien il couvre ce gouffre d'un voile et sur ce voile érige un fétiche. Ce que Lacan illustre là, ce qu'il simplifie là des structures cliniques en les rapportant toutes à des modes de division du sujet à l'endroit de la réalité et par rapport au manque de l'Autre maternel, par rapport à la castration de l'Autre qui est le principe même de son désir, c'est ce qui, faute d'être dénoué dans une analyse, inspire la panne ou les déviations de la psychanalyse. Ce n'est pas un diagnostic sociologique que Lacan fait quand il dit que faute d'éclairer ce point de raccord entre le psychanalysant et le psychanalyste, et parce qu'on se consacre à la hiérarchie, la psychanalyse connaît panne et déviations. Ca veut dire que faute de finir leur analyse, les psychanalystes, quand ils parlent de psychanalyse, quand ils l'élaborent, voire quand ils la pratiquent, ne font jamais qu'ériger des fétiches. C'est pourquoi, à la même époque, Lacan peut dire - et il reprendra des termes voisins dans sa *Proposition de 67* - que dès lors les analyses semblent s'arrêter sur rien de plus que la naïveté de la perversion personnelle, c'est-à-dire s'arrêter sur rien de plus que le fétiche, l'ultime fétiche, le der des ders, érigé sur la surface qui recouvre le manque qu'on ne veut pas voir.

Dans la psychanalyse, ça se traduit par l'impuissance théorique. C'est ce que Lacan indique lui-même en disant que dans la névrose le *pas de pénis* se transforme en *pas de savoir*, que la névrose est proprement la transformation du *pas de pénis* de la mère en *pas de savoir*, qui est le pas, comme il l'ajoute, d'hésitation de la névrose, le *je ne sais pas* de la névrose. C'est dire que la psychanalyse ne peut rejoindre la science qu'à ce que des sujets franchissent ce *pas de savoir.* C'est pourquoi il parlera de la passe qui est le franchissement du *pas de savoir* de la névrose. A proprement parler, la névrose se définit par le *pas de savoir.* La définition épistémique de la névrose, c'est: une annulation qui porte sur le savoir.

C'est pourquoi si on s'occupe de la hiérarchie au lieu de s'occuper du raccord du psychanalysant au psychanalyste, il y aura panne du savoir analytique. C'est pourquoi il s'agit de transformer la névrose en *analysose,* oui, c'est-à-dire transformer le *pas de savoir* en désir de savoir. Ce n'est pas parce que Lacan a des grands idéaux de connaissance qu'il expose le désir de savoir, qu'il prône le désir de savoir, c'est parce que le désir de savoir c'est ce qui est proprement éteint par la névrose en ce qui concerne la chose freudienne. Bien sûr, pas en ce qui concerne les réalisations les plus effectives, voire les réalités les plus attachantes. C'est justement sur ce *pas de savoir* que sont fondées toutes les ambitions scientifiques et artistiques à quoi l'humanité peut se vouer. Mais s'agissant de la psychanalyse, ce *pas de savoir,* ça ne pardonne pas.

C'est pourquoi la toute dernière phrase des *Ecrits* est une invitation faite au psychanalyste d'accepter d'être suscité comme analyste, d'être suscité à la place même du signifiant phallus. Ca veut dire que la dernière phrase des *Ecrits* est déjà une définition de la passe comme le point où le psychanalyste est suscité: là où c'était, le manque - ce manque

indexant à la fois en quoi consiste le signifiant phallique. Ca nous donne une définition de ce que Lacan attend de la fin de l'analyse: un sujet qui ne se diviserait plus à l'endroit de la réalité, qui aurait coupé le *pas de savoir* à sa racine.

C'est pourquoi la trajectoire d'une analyse, il peut à l'occasion la résumer en disant qu'elle va des conséquences du langage au désir de savoir. Qu'est-ce que c'est les conséquences du langage? La première conséquence du langage, c'est par exemple la castration de l'Autre maternel. La première conséquence du langage, c'est d'introduire le phallus comme signifiant dans l'univers de discours, de telle sorte qu'on puisse imaginer qu'il y a une erreur dans la justice distributive à ce niveau-là, que ça fait manque. La première des conséquences du langage, c'est la signification du phallus. Si vous relisez le texte de Lacan qui s'appelle "La signification du phallus", vous y voyez en effet l'appartenance essentielle qu'il y a entre le phallus et le voile, puisque le phallus est en quelque sorte représenté comme le signifiant même du voile, de ce qui pour le sujet dans le langage frappe de latence tout ce qu'il peut signifier. De telle sorte que, comme Lacan le remarque, au moment où le phallus est dévoilé, il faut encore que surgisse le démon de la pudeur.

Il est certain qu'il y a des difficultés concernant la passe et qui ne sont pas du tout, comme on se l'imagine, des difficultés d'ordre sociologique, des difficultés qui tiendraient à la logique des groupes. Il y a une difficulté concernant la passe qui tient à ce démon de la pudeur, ce démon de la pudeur qui ne cesse pas de surgir là où pourrait être dévoilé, non pas le phallus comme dans les Mystères, mais précisément l'absence de rapport sexuel.

Pour prendre encore par un autre biais ces conséquences du langage à partir desquelles il faudrait aller vers le désir de savoir, il faut mettre, au premier rang de ces conséquences, le refoulement et, corrélativement, le désir, le désir qui est aussi impensable sans le langage. C'est pourquoi il faut lire "La signification du phallus" pour situer la proposition de la passe. Après tout, Lacan lui-même n'est pas indemne de ce que je pouvais reprocher tout à l'heure, à savoir qu'on se soit dirigé, à propos de la passe, vers des considérations d'institution, avant de songer à sa place clinique: Lacan lui-même conseille de lire sa *Proposition de 67* sur le fond de sa satire de l'institution analytique.

Il faut lire "La signification du phallus" avec la proposition de la passe, puisque c'est un texte qui met en valeur le refoulement inhérent au désir, et même, précisément, le refoulement inhérent à la marque phallique du désir. Le phallus, ce phallus voilé, c'est la conséquence par excellence du langage, langage qui est lui-même la condition de l'inconscient. C'est pourquoi Lacan peut évoquer la *Verdrängung* du phallus par quoi l'inconscient est langage. C'est pourquoi, aussi bien, il invite à vérifier, à la fin de l'analyse, si a été parcouru l'espace de défense où s'organise le sujet. On peut dire que le phallus est l'effet de signification majeur. C'est par là que nous résumons la vérité du sujet, cette vérité en tant qu'elle fait écran à ce qui serait le réel. Quand nous parlons de fantasmes inconscients ou du fantasme fondamental, ce que nous désignons, c'est la vérité du sujet dans sa fonction d'écran, qu'elle n'assume que dans sa corrélation avec ce qu'on appelle trop vite la jouissance, mais qui n'en est que le résidu sous le nom de plus-de-jouir. Le sujet élabore sa vérité à partir de ce plus-de-jouir. La question qui est posée par la notion de la fin de l'analyse, non pas par son effectivité mais par sa notion, c'est celle d'un sujet qui cesserait d'élaborer sa vérité à partir de son plus-de-jouir, c'est-à-dire qui saurait comment il élabore sa vérité, qui aurait atteint le point où il ne serait plus captif de ce qu'il élabore comme vérité.

C'est pourquoi Lacan peut dire que ce qu'il y a à atteindre doit comporter un certain ordre de bâti, c'est-à-dire ne doit pas comporter, pour un sujet, simplement l'exploitation de sa vérité, le témoignage de sa vérité. Si quelqu'un, dans la passe, s'imagine qu'il a à témoigner de sa vérité, renvoyez-le à ses chers travaux. Il a à témoigner comment il s'est dépris de sa vérité. Qu'est-ce que c'est que cet ordre de bâti, sinon l'élaboration de la charpente même à partir de quoi il élaborait sa vérité - la charpente, l'armature, l'échafaudage, et on peut dire: la formule. C'est même un mathème nettoyé du pathétique qu'il s'agirait d'amener dans la passe, un mathème nettoyé de la souffrance de la vérité. Ca peut être tout à fait bouleversant de s'apercevoir que l'on peut amener le principe de sa vérité. On peut amener le mathème de sa vérité en racontant les étapes du pathétique, ce que Lacan appelle les déplacements et les refentes qu'on a traversés. Déplacements et

refentes, c'est l'itinéraire qu'on a pu suivre par rapport à ce point qui produisait la division, la division du sujet à l'endroit de la réalité.

Est-ce qu'on va dire que c'est un idéal? Lacan, au moins en 1966, tenait encore la castration comme une énigme que le sujet ne résout qu'à l'éviter, même dans la didactique. A cet égard, la réduction est dans l'expérience analytique même: réduction du fantasme à son mathème, réduction des amours avec la vérité à son mathème, passage du roman - pour prendre les termes de 74 - au traité de logique. Si on admet cette perspective, c'est dans l'expérience analytique elle-même que surgit, qu'est fondé et nécessité un rapport au discours scientifique. C'est que la possibilité et la nécessité d'un rapport entre la psychanalyse et la science seraient fondées précisément dans le point du raccord entre le psychanalysant et le psychanalyste. Alors se serait en effet la fin des élucubrations analytiques.

C'est en quoi je retrouve ce que j'avais évoqué la dernière fois, à savoir la nécessité de cette équation que Lacan établit entre la psychanalyse didactique, c'est-à-dire la psychanalyse finale, et l'enseignement de la psychanalyse, dans leur ouverture scientifique. C'est-à-dire qu'à défaut d'atteindre ce point dans une analyse, il n'y a strictement aucune chance que la psychanalyse progresse. Etant donné ce qu'est la psychanalyse, ce n'est pas de subventions d'Etat que l'on peut attendre son progrès. Ce n'est pas non plus, de façon essentielle, du travail d'équipe. C'est d'un sujet ou d'un autre qui auraient dans leur analyse atteint le point, si je puis dire, scientifique de la psychanalyse, qui auraient atteint le point mathématique de la psychanalyse, qui auraient réduit le pathème de la vérité.

La marque qu'il s'agirait de trouver chez l'analyste, c'est celle qui modifie quelque chose à la marque phallique du désir. Ce serait une marque qui aurait défait l'inhérence du refoulement qui vaut avant l'analyse. Ce serait une marque un petit peu nettoyée de la *Verdrängung.* A ce moment-là, pour un sujet qui en serait là, alors il n'y aurait plus d'amour avec la vérité, il y aurait désir du savoir. En tout cas, c'est là que se vérifie, à travers les ans, la connexion extrême des concepts qu'amène Lacan.

Sans doute, c'est autre chose que le bonheur. Le bonheur, c'est ce qui répond au principe du plaisir, et qui répond même au principe de réalité en tant qu'il n'est que la poursuite du principe de plaisir par d'autres moyens. Le principe du bonheur, c'est le voile. C'est de garder voilé ce dont il s'agit. Ce qui est dévoilé ne donne pas le phallus substantiel des Mystères, mais le phallus analytique qui n'est qu'un point de manque, et que Lacan a désigné par le *il n'y a pas de rapport sexuel.* C'est en quoi, sans doute, la vérité ne procède jamais que de la foutrerie, à distinguer de la foutaise et de la fouterie. J'ai vérifié que ce sont des mots qui viennent à des moments différents dans la langue française. Foutrerie est du XVIe siècle et désigne le commerce charnel, alors que la fouterie est du XVIIIe siècle et vient de Restif de la Bretonne pour désigner des choses sans importance.

L'idée de Lacan, ce n'est pas que l'on garde ça pour soi. C'est que le savoir en question, il s'agit de voir s'il est capable d'accéder au réel, c'est-à-dire de déterminer le réel aussi bien que le fait le savoir scientifique, c'est-à-dire d'y changer quelque chose, en particulier de voir si le savoir de l'impossibilité du rapport sexuel ne permettrait pas de rendre l'amour plus digne, c'est-à-dire de changer quelque chose aux relations effectives des sexes. Il faut dire, après tout, que d'ores et déjà, dans les zones où elle s'est imposée, la psychanalyse n'a pas manqué de changer quelque chose aux relations entre les sexes. C'est très sensible quand on compare avec les zones où elle n'est pas encore venue au jour. La question est de savoir si ça ne doit rester qu'un effet de mode - est-ce que c'est un effet imaginaire sur les comportements? - ou si le savoir acquis de l'expérience analytique est en mesure de créer une "nouvelle sphère", que je n'appellerai pas, pour des raisons évidentes, la *phallosphère.*

A la semaine prochaine.

.

LA QUESTION DE MADRID IX
Jacques-Alain Miller
Cours du 6 février 1991

J'ai dit à quel point j'étais content que ce cours prenne cette année l'allure d'un séminaire - ce qui ne m'empêche pas d'apporter moi-même une contribution - et j'ai donc ajouté que je donnerai volontiers la parole à qui se présenterait pendant la semaine. Eh bien, il s'est présenté quelqu'un, quelqu'un qui est à Paris pour un colloque, comme nous en faisons beaucoup cet an-ci, un colloque qui avait la particularité de se tenir à Paris et d'être en espagnol du début jusqu'à la fin. De toute la journée, je n'ai employé le français que pour m'adresser aux hôtesses de la salle. C'est un colloque qui a mobilisé un certain nombre de nos collègues argentins, essentiellement eux, avec aussi des psychanalystes d'Europe, un colloque qui était consacré à discuter de thèmes institutionnels qui n'ont pas de raison de revenir ici.

Parmi ces collègues argentins, il y en a un qui va s'exprimer devant vous. C'est quelqu'un que je connais maintenant depuis plus de dix ans et qui, il y a dix ans, ne parlait pas français. Je n'ai pas ses confidences mais je pense qu'il a appris le français essentiellement pour lire Lacan, et peut-être aussi pour s'adresser à vous. En tout cas, ça va se faire, d'autant que c'est quelqu'un qui a pris la peine de se mettre au courant du débat qui a eu lieu ici durant le dernier trimestre de l'année dernière. Il m'a dit, lors de mon invitation, qu'il était tout à fait disposé à participer au débat qui se déroule ici.

Son nom dira peut-être quelque chose aux lecteurs d'*Ornicar?*, puisqu'il avait publié un article dans le premier numéro de la formule nouvelle, celle qui se termine cet an-ci. Il s'agit

de Juan-Carlos Indart. C'est un nom qui est tout à fait connu à Buenos Aires et dans la psychanalyse en Argentine. Indart exerce la psychanalyse mais c'est aussi, comme moi-même, un enseignant, et un enseignant appartenant à ce secteur d'enseignement de l'activité argentine qui n'est pas chapeauté par l'université.

C'est un fait que beaucoup du savoir qui se répand en Argentine, à l'exception des sciences exactes, ne passe pas par les canaux officiels d'une université dont l'indépendance et les subsides ont toujours été tout à fait fragiles. C'est pour ça qu'il s'est développé tout un secteur d'enseignement qu'on pourrait appeler sauvage par rapport à l'enseignement institutionnalisé, et où des gens s'agglomèrent autour d'une parole qui leur paraît porter. C'est donc assez différent de ce qui se passe ici, et c'est tout proche, à certains égards, de la manière antique, puisqu'il n'y a pas de diplôme au bout. Il y a l'intérêt de se former auprès de quelqu'un. Eh bien, Indart est un de ceux auprès de qui de très nombreux Argentins apprennent à lire Lacan, apprennent à s'y retrouver, apprennent à commenter et à tenter de prolonger cette réflexion. Nous aurons donc affaire à un professionnel.

Par contre, c'est peut-être la première fois qu'il s'adresse à une aussi large assistance en français. Dans le privé, j'ai vérifié que je comprenais complètement son français, mais je réclame déjà par avance votre indulgence si vous achoppez sur telle ou telle expression, puisqu'il n'a pu préparer son intervention que lundi et mardi. Je ne connais pas son titre. C'est une contribution au débat. Je vais simplement demander de ménager une coupure à un certain moment, pour que nous débattions avec lui comme nous l'avions fait entre nous les fois précédentes. Je donne la parole à Juan-Carlos Indart.

JUAN-CARLOS INDART : - Je vais poser trois questions qui me sont venues à l'esprit par rapport à votre débat. C'est vrai qu'il y a aujourd'hui une grande difficulté pour moi, car j'ai rarement entendu la langue française. C'est ma faute. En effet, dans ma jeunesse, pour connaître la pensée de Claude Lévis-Straus et de Jacques Lacan, j'avais acheté un dictionnaire et une grammaire, et c'est pourquoi, pour moi, la langue française est très silencieuse. Ici, quand quelqu'un parle, je fais des traductions graphiques. C'est ma façon de décomposer un peu les mots. Sans ça, je perds les pédales. C'est pour ça que je me limite - c'est bien sûr une limite très large - à l'aire sémantique et lexicale des écrits et des séminaires de Jacques Lacan.

La première question m'est venue grâce à votre débat et à propos d'une petite harangue que j'avais faite à Buenos Aires, à l'occasion du premier colloque du Champ freudien. Nous avions organisé quatre conférences, et j'étais chargé d'une d'entre elles qui s'appelait "Sujet supposé savoir". Cette conférence, je l'avais commencée avec une petite harangue. Il m'était venu à l'esprit l'idée d'écrire la notion de désupposition du sujet supposé savoir. Je l'avais fait de la façon la plus bête, dans une sorte de b-a-ba logique. Il y a d'abord une écriture du sujet supposé savoir: (S s S), auquel j'ajoute le petit opérateur, la particule négative *dés*. Ca nous donne:

dés (S s S)

Nous pouvons donc écrire de cette façon la désupposition du sujet supposé savoir. D'un certain point de vue, c'est seulement un truc pour dire une petite harangue. En effet, à Buenos Aires, après avoir écrit cette formule, j'ai dit quelque chose que je vous répète ici: *Chacun d'entre vous, dites-moi quelle est votre idée sur le sujet supposé savoir, et alors c'est moi qui pourrai vous dire la portée de la particule négative.* Personne ne m'avait répondu. Pourquoi ai-je donné cette petite harangue en prenant les gens un par un? Il y a, à Buenos Aires, une précipitation un peu caricaturale sur la désupposition du sujet supposé savoir, une façon de faire emploi du non: si on dit oui, on est un analysant éternel, mais si on peut apprendre à dire non, c'est la marque de la désupposition du sujet supposé savoir.

J'ai essayé aussi d'introduire une formule plus positive. Il me semble que si je dis: *Dites-moi, chacun de vous, quelle est votre idée du sujet supposé savoir, et alors, moi, je pourrai dire la portée du dés,* peut-être qu'il semble que je suis au lieu du maître. D'aucune façon. Au contraire. C'est d'une façon quasi automatique que je peux dire, à partir de ce que

j'écoute, le *dés.* Si on examine les moments cruciaux de la chute du côté du *dés,* c'est moi qui peut être du côté de la prétention d'avoir un savoir du côté du sujet supposé savoir et d'une façon universalisable. Je crois qu'il y a une chose très importante dans la recherche des moments cruciaux du côté de la chute du sujet supposé savoir, de la chute du *dés.* On peut chercher dans l'expérience quelque chose qui nous donnera une indication du *dés.*

Je vous pose cette question parce que la rhétorique même de la recherche du côté du *dés,* je l'appelle rhétorique de la chute. Avec ma petite harangue, j'ai voulu la basculer d'une autre façon. Dans cette petite harangue, il y a, il me semble, une possibilité de pousser à une terminologie de reconquête: chacun peut se faire une idée sur le sujet supposé savoir. Il me semble que la chute du *dés* est toujours une chute de désidentification. C'est pour ça que c'est une terminologie de la chute et que ce que la formule essaye de soutenir n'est pas la même chose que l'identification.

Maintenant, je vais vous poser la deuxième question. Elle est en relation avec la *Note italienne.*

J'ai fait une fois, à Buenos Aires, un commentaire de "Subversion du sujet". Je l'ai fait ligne par ligne mais ça ne veut pas dire que j'ai compris ligne par ligne. Il y a un endroit dans ce texte où l'on se repose. Moi, en tout cas, je m'y repose. C'est le Graphe complet. Tout y est très bien placé: on peut passer au A, au *s*(A), au *i(a),* au moi, au $, au désir, au fantasme, à la pulsion. Mais S(A) pose un peu question. Comment, là, peut-on faire le parcours si on n'écoute pas les harangues de Jacques-Alain Miller? Eric Laurent a parlé du facteur de la distance, en relation par exemple avec l'Argentine. Mais ce facteur de la distance ne pose pas seulement que des problèmes, il a aussi un avantage, à savoir qu'on peut là-bas ne pas écouter les harangues de Jacques-Alain Miller. On peut travailler de façon plus tranquille. Mais si on écoute ses harangues, alors on doit s'occuper des quatre fils du Graphe, de ces quatre ficelles. En effet, on peut faire quelques noeuds avec ces quatre fils, et finir avec un noeud dans la tête. Mais si on n'écoute pas les harangues de Jacques-Alain Miller, on peut couper ces quatre fils.

Le problème, c'est qu'il y a aussi les harangues de Lacan. C'est vrai qu'il y a des fois où je pense que Lacan était fou. Ce n'est pas une offense. C'est une façon de rétorquer à la façon dont ça me rend un peu fou moi-même.

En ce Graphe si élégant, Lacan s'est donné la peine de faire, avec le *Che vuoi?,* une sorte de tire-bouchon. C'est aussi un point d'interrogation. Il me semble que ce Graphe tire-bouchon est entièrement suspendu dans la *Note italienne.* Il y a un glissement à parler de la "lettre aux Italiens". Je n'aime pas beaucoup ça. Je préfère le titre de *Note italienne.* C'est une question pour un débat. Dans le *Che vuoi?*, il y a une confrontation avec le désir de l'Autre, et pour figurer quelque chose qui n'est pas inscrit dans la langue. Ce *Che vuoi?,* je pense qu'on peut le traduire d'une autre façon dans les *Ecrits* en italien. On peut, dans la traduction de "Subversion du sujet", poser une note française dans le Graphe. Et de la même façon dans toute les traductions.

Je peux vous poser enfin la troisième question. J'ai rencontré, dans le débat qui a eu lieu ici, des hypothèses nouvelles autour de la question de la marque. Est-ce qu'on peut penser que la marque, dans la question de la passe, est un produit de l'analyse? Ou est-ce qu'est révélée, dans l'analyse, une marque qui était déjà là? Ou est-ce que la marque peut se révéler aussi dans un autre discours qui n'est pas analytique? Je ne peux pas trancher sur ça. On peut cependant imaginer un dialogue comme ça: - *Maman, qu'est-ce que tu veux? Quel est le sens de ton Che vuoi? Quel est le sens de ta note italienne? - Mon petit, c'est simple: je veux que tu fasses la passe. Je veux que tu fasses la passe d'entrée. Je veux que tu fasses la passe d'entrée dans ce monde. Je veux que tu fasses la passe d'entrée au désir de l'Autre, dans un lieu où la solitude est la marque d'un lieu sans langage. Je veux que tu parles de ça. Parle de ça à Paris, à Buenos Aires, à San Sebastian. Parle de ça en plusieurs langues, parce que si tu m'as compris, chacune est bonne. Tu as trouvé la cause de ton désir de savoir, mais, mon petit, je dois te dire aussi qu'il y a un prix à payer d'avoir fait la passe d'entrée dans mon désir. Je dois te dire aussi, mon petit, quelque chose qui n'est pas de ton côté, sauf le fait que tu m'as questionnée un petit peu. Je dois te dire que le transfert, "ça vient on ne sait zoù*".

La dernière phrase est une citation de Lacan, dans un séminaire publié par *Ornicar?* Ca finit par la question d'un signifiant nouveau. Lacan parle du sujet supposé savoir de façon

énigmatique. Il en parle en relation à la marque. Il évoque le sujet supposé savoir comme un ange biblique qui vient marquer la porte de quelques élus. Dans ce contexte, Lacan dit que le sujet supposé savoir *"vient on ne sait zoù".* Ce terme de *zoù,* je ne sais pas ce que ça veut dire. Peut-être que Jacques-Alain Miller peut donner son idée sur ça. Il n'y a pas d'apostrophe, alors que j'ai vu dans un journal, il y a quelques jours, une expression avec le *z* apostrophe suivi du mot enfants: *z'enfants.* J'ai pensé que le *zoù* est peut-être la prononciation enfantine. Et puis le mot est en italiques. C'est la note italique.

J.-A. MILLER : - Je remercie Juan-Carlos Indart de son exposé. Sur le *zoù* de Lacan, il a bien repéré la relation avec le *allons z'enfants,* quand on fait sentir en français la liaison. Il m'avait en effet frappé que Lacan avait volontairement fait un pataquès. Au lieu de dire *on ne sait où,* il prononce *on ne sait zoù.* C'est une prononciation fautive mais fréquente, et qui fait passer, dans le son lui-même, tout le souffle de ce sujet supposé savoir qui vient comme un ange. En tout cas, ça valait la peine de garder cette note et pas simplement de passer à l'écrit correct. Les italiques sont pour signaler que le mot n'existe pas en français. Si on entend un souffle dans ce *zoù,* c'est peut-être aussi une façon de dire que l'esprit souffle où il veut. C'est l'arbitraire, le côté imprévisible où va surgir le sujet supposé savoir pour quelqu'un. Indart n'est pas un locuteur de langue française, mais vous voyez avec quel soin il lit les plus petits détails du texte de Lacan.

Si j'ai bien compris, la première question, c'était: dis-moi quelle est ton idée du sujet supposé savoir. Alors, dis-moi qu'elle est ton idée?

J.-C. INDART : - Si je me suis posé ces questions, ce n'est pas parce que j'ai déjà des réponses. Ma façon d'entendre cette idée de Lacan: *c'est une question parce qu'il y a déjà une réponse,* je l'entends de cette façon: c'est que justement la réponse - la réponse qui est du réel - est la question même. J'ai dit que personne ne m'avait répondu, et moi-même, dans cette conférence, j'essayais de répondre à ma propre question. Je crois que c'est une conférence sérieuse. On m'a dit qu'on allait la traduire en français, avec les trois autres. Je ne sais pas si je suis ici en condition de faire un résumé. J'ai aussi mon fax, et c'est à vous de me donner la portée de la particule *dés.*

Pour résumer, je dirai que je me fais une idée du sujet supposé savoir qui va plus loin que la notion de sujet comme effet de signification. Si on va plus loin, je pense que l'on peut faire une reconquête du sujet supposé savoir d'une autre façon, une façon qui va plus loin que le *dés.* Ceci parce que je ne trouvais aucune autre condition possible pour construire du savoir.

J.-A ; MILLER : - Il est tout à fait exact que nous traduirons en français le recueil paru en espagnol de ce colloque de Buenos Aires, le premier du Champ freudien, auquel Juan-Carlos a fait allusion au début. Il y a quatre textes. Trois des auteurs sont dans cette salle: Juan-Carlos Indart, Luis Erneta, Hermann Garcia. Manque Juan-Carlos Codentino, mais on traduira quand même son texte.

Si on revient au début de l'exposé, me paraît importante cette notation de relever les considérations sur le oui et le non. En effet, il y a peut-être une croyance que la fin de l'analyse, l'émancipation de l'analysant d'un lien qui l'a tenu régulièrement attaché pendant des années, serait marquée d'une façon univoque par une forme de séparation, voire par une forme d'hostilité. C'est peut-être confondre l'authentique révélation de l'inessentiel du sujet supposé savoir avec tout simplement le transfert négatif. C'est pourquoi - on s'en aperçoit dans l'histoire de la psychanalyse - cette histoire a pris souvent une allure scissionnaire, scissionniste, ou une allure de tensions à l'intérieur des groupes. Après tout, ceux qui scissionnent, c'est peut-être encore les meilleurs. Les plus terribles sont peut-être ceux qui ne le font pas et qui sont habités par des haines profondes, parfois inexpiables, entre des membres condamnés à vivre ensemble jusqu'à la fin de leurs jours. C'est peut-être que quand nous nous occupons de ce virage de la fin de l'analyse, il y a une façon de traiter de travers le transfert qui conduit finalement à une fin sur le mode du transfert négatif - ce

qui donne ces manifestations de rupture, de défi, qu'il faudrait peut-être aborder de façon clinique.

A cet égard, la rupture n'est peut-être pas le nec plus ultra de la fin de l'analyse. C'est, en tout cas, ce que semblait laisser entendre Lacan, quand il disait que de toute façon le transfert ne revient pas à zéro. C'est une proposition qui a beaucoup de conséquences. En particulier, s'il ne revient pas à zéro, si c'est une quantité qui n'est pas anulable, alors la question est de savoir quel est son destin. La chute du sujet supposé savoir n'est pas la liquidation du transfert, n'est pas la suppression du transfert.

L'intervention de Juan-Carlos Indart me conforte pour qu'on maintienne le titre de *Note italienne.* Moi-même j'avais hésité, puisque le papier de Lacan, tapé à la machine, ne portait pas de titre. J'avais pensé, en 1982, mettre le titre le plus sobre: *Note italienne,* mais je me suis trouvé moi-même, avec un certain nombre, à me référer à ce texte sous le titre de "la lettre aux italiens". Après l'intervention de Juan-Carlos Indart, le moins que je puisse faire est de maintenir le titre original de cet écrit, de garder cette valeur de la note au sens de la note de musique, du ton même qu'Indart nous a montré dans la liaison au *Che vuoi?*

Mme X. - Je suis troublée par la suggestion de Juan-Carlos Indart, parce que s'il suggère la reconquête du sujet supposé savoir, alors il relance le transfert, tout simplement. Même s'il n'est pas réduit à zéro à la fin de l'analyse, il me semble relancé par cette suggestion de reconquête du sujet supposé savoir. Est-ce que je fais erreur?

J.-C. INDART : - C'est mon idée.

Mme X. - Mais alors on repart pour un tour? Si on reconquiert la notion du sujet supposé savoir, qu'advient-il de l'ex-analysant? Il recommence?

J.-C. INDART : - Je pense que l'on peut penser ça, que l'analysant devient une autre façon d'être analysant. C'est une formule pour me permettre de penser le transfert qui surmonte la particule *dés.*

Mme X. - Alors on en revient à l'analyse qui ne se termine jamais, même si on n'est plus sur le divan.

J.-C. INDART : - Qu'est-ce qu'on veut finir dans l'analyse? Les termes de *fini* et d'*indéfini* sont dans une homogénéité qui trouble la discussion.

Mme X. - Je suis obligée de vous dire que je ne parle pas en tant qu'analyste mais en tant qu'analysante.

PIERRE STRELINSKI : - Pour ce qui est de la fin ou de l'infini de l'analyse, peut-être pourrait-on s'aider du Graphe du désir. C'est vrai qu'il a un aspect fermé, bouclé, et on pourrait bien imaginer que la fin de l'analyse soit de cette façon, si en bouclant quelque chose, on ne rajoute pas ce qu'Indart appelait les bouts de ficelle, ces deux traits horizontaux qui excèdent la possibilité que ça se boucle en un tourner-en-rond. Ca relance la question, en effet, de quelque chose qui ne finit pas mais non dans un circuit fermé de la répétition.

Il y autre chose qui est un peu un *joke* et qui concerne le sujet supposé savoir et l'ange. En français, on trouve dans *ange* les quatre lettres: *a, n, g, e,* et ça pourrait faire: Analyste Non Garanti de l'Ecole.

GUY LERES : - Le mouvement de bascule que propose Indart me paraît bien venu. Pour répondre en même temps à la dame qui le questionnait, je dirai que Lacan - je crois que c'est dans *Les formations de l'inconscient* - a une formule qui paraît limpide pour caractériser ce moment ou ce mouvement. Il dit qu'à un certain moment l'analysant se trouve une responsabilité par rapport à la psychanalyse. Il y a là un mouvement qui, en effet, replace le sujet supposé savoir mais tout à fait autrement. Lacan ne propose pas une analyse infinie, au sens où elle ne finirait pas, mais quelque chose d'infini par rapport à l'analyse.

Mme X. - Excusez-moi mais c'est exactement ce que je ressens.

VIVIANE MARINI-GAUMONT : - Indart ne connaît peut-être pas ces proverbes français qui disent que *l'homme est mi-ange, mi-bête* et que *qui veut faire l'ange fait la bête.* Je dis ça parce que ce que vous avez cité, le *on ne sait zoù,* je crois que c'est dans le Séminaire *Encore* que Lacan en parle. Il y parle aussi de la bête et de la bêtise. Il dit que sa bêtise à lui, c'est d'être encore là. C'est aussi un Séminaire où il parle de la lettre d'amour, qu'il adresse à son auditoire. C'est pourquoi le terme de "lettre aux Italiens" me paraît pas mal dans ce sens-là, à savoir que ça pourrait être mis en série avec une lettre d'amour. D'autant que la dernière lettre que nous avons reçue de Lacan disait: *"L'Ecole de mes élèves, ceux qui m'aiment encore."* Il n'a pas eu peur d'en appeler à l'amour, justement. Et ceux qui se sont crus des analystes patentés, ceux qu'il a appelés des "faussaires avérés", se sont autorisés à se prendre pour les analystes de Lacan et à lui répondre non. Or nous, nous avons répondu oui, et c'est pour ça que nous sommes là.

J.-C. INDART : - A partir de ces interventions, il y a une possibilité de faire un emploi double de la notion de sujet supposé savoir. Dans la conférence que j'ai citée, j'ai fait un effort pour montrer qu'il y a un emploi de la notion du sujet supposé savoir où le sujet est sujet comme effet de signification. Il me semble que c'est la façon de parler du sujet supposé savoir, avec quoi vaut l'algorithme du transfert, par exemple. Sur ce point, j'ai fait un long parcours dans le Séminaire *Encore,* parce que je n'avais aucune autre possibilité que de m'interroger à partir de la notion des transformations du signe dans ce Séminaire. Je pense qu'une désupposition est une désupposition de l'effet de signification dans la notion de sujet supposé savoir. Mais reste quelque chose: comme les conditions pour produire un savoir, un savoir qui n'est pas à prendre au sens de la signification du sujet, mais qui doit se faire avec des hypothèses, des suppositions. Dans le Séminaire *Encore,* Lacan commence par parler du sujet comme équivalent à la notion d'hypothèse et de supposition. Hypothèse, ça veut dire supposition, et je pense que l'on peut soutenir des hypothèses.

J.-A. MILLER : - Voici Hermann Garcia qui est l'un des auteurs de ce recueil. Il est Argentin et il a longtemps exercé en Espagne, à Barcelone. Maintenant, il est retourné en Argentine, mais partout où il est passé, il a créé des groupes, des institutions, a laissé des élèves, dont une bonne partie se trouve très proche de nous. Il a été nommé premier membre d'honneur de la bibliothèque du Champ freudien de Barcelone. Il va donner une première conférence dans cette ville, et j'y irai moi-même pour remettre ce diplôme. C'est la première fois que je fais une chose de ce genre. Il pourrait tout à fait prendre la parole ici en français s'il avait appris cette langue. Mais ça va certainement venir. En attendant, nous allons essayer de traduire.

HERMANN GARCIA (traduction simultanée par Eric Laurent): - Il y a une théorie médiévale de la supposition et je ne sais pas si Lacan y fait référence, mais il me semble que

quand il dit qu'il y a un signifiant du transfert et un signifiant quelconque, il y a la supposition qui est le renvoi signifiant lui-même. Le supposé, c'est donc un sujet et un savoir. Une fin d'analyse modifie ce qui est supposé comme sujet et ce qui est supposé comme savoir. Mais ceci n'élimine pas le supposé comme tel. Le Séminaire *Encore* dit, à propos d'un certain nombre d'auteurs qui avaient écrit *Le titre de la lettre: "Ils m'ont bien lu mais comprirent mal. La haine a fait qu'ils m'ont désupposé le savoir. Mes élèves ne me lisent peut-être pas bien parce qu'ils m'aiment. Mais ces braves jeunes gens concluent mal parce qu'ils ne me détestent pas."* La question porte donc sur la désupposition et la haine. Si c'est la structure même de la désupposition, qu'en reste-t-il à la fin?

J.-C. INDART : - Ce que je pense qu'il s'agit de savoir, c'est comment une cause peut soutenir une supposition. Ce n'est pas la même chose qu'une relation à une supposition, qu'on peut toujours poser en reste. C'est vrai que j'ai fait allusion à une façon de penser la désupposition qui est en relation à la haine. Mais il me semble que ce qui est en jeu est une question de désir de savoir. La désupposition à laquelle se réfère Lacan dans le texte que Garcia a rappelé, il me semble qu'elle est du même côté que le non. Je pense que l'on peut repenser tout ça avec la relation entre l'identification et la question du transfert. Il y a un point que l'on peut poser de la façon la plus légitime autour de ce fait de l'analyse du côté de la désidentification. Mais il me semble que la désidentification n'est pas la même question que le transfert. C'est pour ça que j'ai évoqué, en une manière de dialogue, le *Maman - Mon petit.*

J.-A. MILLER : - Je trouve très exact et très utile la façon de poser la question: qu'est-ce qui arrive avec le supposé à la fin d'une analyse? On pourrait peut-être dire ceci: au lieu de supposer le savoir à l'analyste, on se met alors à supposer le pire. D'ailleurs, ça, c'est un travers des analystes: ce qui reste à la fin d'une analyse, c'est volontiers de supposer le pire. C'est comme si l'essentiel de la sagesse qui était obtenue de l'analyse était: *attendez-vous toujours au pire de la part de l'Autre.* C'est comme si à la place de la désupposition de savoir, il y avait une sorte de savoir pessimiste sur la pulsion de mort. Evidemment, ça s'oppose très décidément à l'axiome socratique et à ce qu'il a donné dans l'histoire: *"Nul n'est méchant volontairement."* C'est quand même ça la grande ligne classique qui passe de Platon à Descartes, à Kant, à Rousseau, etc. Il y a, en face de ça, la sagesse pessimiste qui serait celle de l'analyste, et qui irait tout à fait au contraire. En tout cas, je retiens cette question de qu'est-ce qui vient occuper la place de la supposition quand ça n'est plus le savoir. En effet, on a l'impression que dans ce lieu-là, il y a souvent, chez les analystes, des choses assez dégoûtantes, des choses assez dégoûtantes à la place de la supposition de savoir. Cette place reste, et elle vient à être occupée par des choses.

Il y a évidemment ici l'amorce d'un petit débat sur la fin de l'analyse, et je crois qu'on doit stratifier la question, au sens logique.

A un premier niveau, Freud dit que l'analyse comporte quelque chose d'infini, d'insoluble, qui justifie périodiquement la reprise de l'analyse par les analystes. Au niveau où Freud dit ça, Lacan finit par dire le contraire. Il finit par dire: *non! il y a un au-delà du roc de la castration.* Sa théorie et son élaboration de l'objet *a*, des rapports entre l'objet *a* et du sujet supposé savoir, vise à démontrer le contraire, c'est-à-dire comment on va au-delà de l'impasse définie par Freud dans *Analyse finie et infinie.* Freud définit un point d'impasse à ce niveau, et Lacan définit un point de passe.

Il y a un deuxième niveau qui se suppose à partir de là et qui est chez Lacan, à savoir la question: et quoi après l'analyse? Si l'analyse est finissable, qui y a-t-il après l'analyse? C'est le même niveau où se pose la question freudienne: si l'analyse n'est pas finissable, que se passe-t-il quand on arrête de voir son analyste? C'est un autre niveau de la même question. C'est là qu'il y a un certain lieu à l'invention. C'est là que Lacan dit très précisément cette phrase que j'avais pêchée au cours de ces harangues de la fin de l'année dernière: *"L'analyste ne s'achève qu'à redevenir analysant"* dans sa relation au sujet supposé savoir. Il y a donc un niveau où le passage analyste est selon Lacan quelque chose de définitif, de

tranché. C'est issu d'un processus fini. Donc: *je suis analyste, je ne suis plus analysant.* C'est la première version.

Elle se complète d'une deuxième proposition: *maintenant que je suis analyste, je redeviens analysant,* c'est-à-dire: *je redeviens analysant à l'endroit du sujet supposé savoir,* c'est-à-dire: *je continue à déchiffrer un savoir que peut-être je suis toujours conduit à supposer quand même déjà là.* Là-dessus la position de Lacan n'est pas unique, puisqu'il est allé à parler, à un moment donné, de contre-psychanalyse pour ce deuxième tour, ou au contraire, à un autre moment, à essayer de définir une sorte d'analyste qui serait un analysant sans sujet supposé savoir. C'est ce que vise un peu Indart en disant: *continuez d'être analysant mais sans plus identifier le sujet supposé savoir à une personne vivante.*

Là, il y a des variations intéressantes. Ce qui reste, c'est que ça n'échappe pas à la considération analytique. Il y a cet *après l'analyse,* qui fait que Lacan pouvait demander, dans son *Séminaire XI,* ce que devient la pulsion après l'analyse. C'est là un effort pour capturer, pour saisir cet espace post-analytique, et pour saisir comment il se relie au processus analytique lui-même. On ne voit pas comment on pourrait éliminer cette considération, à partir du moment où l'on pense qu'en effet l'analyse modifie le sujet. Ce qu'il devient après, on ne peut pas s'en laver les mains.

Je voudrais faire encore une petite remarque sur le caractère composite de ce qu'on attend de la fin d'une analyse ou de l'A.E. selon Lacan. C'est finalement un concept très composite et tout dépend de l'accent que l'on met sur un point ou sur un autre.

Premièrement, on va appeler Analyste de l'Ecole, c'est-à-dire analysant parfait, celui qui a fini son analyse, qui a authentiquement fini son analyse. Donc, là, on met l'accent sur le passé: c'est un analyste qui a vraiment épuisé les identifications du sujet, qui a obtenu des modifications tout à fait fondamentales dans sa position. On met là l'accent sur le passé de l'A.E.

Deuxièmement, on peut mettre l'accent sur l'avenir. C'est déjà quelque chose d'autre. C'est-à-dire non pas tant sur ce qu'il a fait que sur ce qu'il peut faire. A ce moment-là, on peut considérer que le critère d'une analyse vraiment finie, c'est que le sujet peut se mettre à faire ce qu'il veut et pas forcément de la psychanalyse. Lacan laissait entendre que les meilleurs des analysants faisaient bien autre chose que de la psychanalyse, et que ce qui conduisait au contraire les autres à mariner dans cette affaire, c'était peut-être bien plutôt le signe qu'il y avait quelque chose qui n'était pas réglé chez eux. C'est pourquoi Lacan pouvait très bien considérer qu'on aurait pu nommer A.E. des gens qui ne pratiquaient pas du tout de façon professionnelle la psychanalyse, et qui, de leur analyse, se trouveraient projetés dans la vie active à d'autres places. C'est l'idée que peut-être le vrai A.E. est quelqu'un chez qui la chute du sujet supposé savoir serait allée à tel point qu'il tournerait le dos à la psychanalyse. D'où aussi l'idée que peut-être les meilleurs des analysants étaient les hommes du XVIIe siècle: Descartes, Pascal...

Troisièmement, il y a l'idée que l'A.E. serait quelqu'un qui sortirait de l'analyse du côté de la création. Non pas du côté de la création artistique, non pas du côté de la création des réalités les plus attachantes et des réalisations les plus effectives, mais du côté de l'invention de savoir - ce qui est encore quelque chose de différent des autres accents.

Quatrièmement, il y aurait celui qui sortirait de l'expérience analytique en se voulant responsable de la cause analytique. C'est encore quelque chose de différent. Pour contribuer au savoir, il faut peut-être commencer par se désintéresser un peu des psychanalystes tels qu'ils sont. Ce n'est pas facile de faire tout à la fois. Multiplier les colloques, les bavardages, les organisations, les organigrammes, et contribuer au savoir, ça fait peut-être deux. Je m'en rends compte tous les jours. De telle sorte que c'est encore un autre accent que celui de cette responsabilité en quelque sorte collective.

Pour revenir au dialogue, j'ai trouvé très saisissant que du sujet supposé savoir, Indart nous fasse passer au *Che vuoi?* C'est bien, en effet, toute la question. Le sujet supposé savoir, il la boucle. C'est par excellence un sujet muet. Le sujet supposé savoir, c'est l'effet silencieux de ce que vous, vous faites en parlant. On ne peut pas parler tous les deux à la fois. Autrement dit, l'essence du sujet supposé savoir, confortable dans sa supposition, bien installé dans sa supposition, c'est de se taire. Dans la mesure où, à l'occasion, l'analyste tente de se faire passer pour le sujet supposé savoir, plus il se tait et mieux ça vaut. Il fait simplement entendre de temps en temps le signe de sa présence.

Ce qui est très intéressant, c'est de savoir comment il se fait que de cette place de silence se fasse entendre ce fameux *Che vuoi?* Comment est-ce qu'on articule l'Autre en tant que sujet supposé savoir et le désir de l'Autre? Le sujet supposé savoir, qui la boucle, c'est le Dieu des philosophes, pour reprendre l'expression de Pascal. C'est ça le sujet supposé savoir, c'est le Dieu des philosophes. Comment à cette place-là se fait entendre le Dieu d'Abraham? Pourquoi, là, le *Che vuoi?* se fait-il entendre? - c'est-à-dire tout à fait autre chose que le sujet supposé savoir, c'est-à-dire une question. A la place même où était, où est, le sujet supposé savoir, advient une question d'un sujet - si c'est un sujet - qui ne suppose pas savoir ce que tu désires. S'il y a une tension, elle est entre le sujet supposé savoir comme effet de signification et l'émergence - qui doit être préservée - du sujet supposé ne pas savoir ce que l'analysant désire.

On sait bien que dans toute l'histoire de la psychanalyse jusqu'à Lacan, la pente a été justement que l'analyste se mette dans la position du sujet supposé savoir ce que l'analysant désire ou doit désirer. Mais on doit s'apercevoir que le maintien d'un écart entre le savoir de l'Autre et le désir de l'Autre est une chose tout à fait essentielle, et aussi bien - c'était une façon de l'aborder - que la chute du sujet supposé savoir n'est pas pour autant la chute du désir de l'Autre. Je trouve que le croisement de la question du sujet supposé savoir, par quoi Indart a commencé, et le *Che vuoi?* a tout à fait sa place.

L. ERNETA : - Je m'adresse à toi, Juan-Carlos, en français. Il y a une chose que j'ai apprise d'un Juif que j'aimais beaucoup, et qui consiste à répondre à une question par une autre question. Alors je te poserai une question en réponse à la tienne, à savoir: quand tu mets le *dés* hors de la parenthèse, est-ce une affirmation? Il y a là aussi, dans le *dés,* une certaine supposition. Je me demande si on ne doit pas penser là au jeu de dés, c'est-à-dire au sujet du pur calcul. D'autre part, je te demanderai si tu ne penses pas que le sujet lui-même est une supposition. Enfin, l'autre question est celle concernant la supposition de savoir à l'inconscient. Y aurait-il une preuve du savoir de l'inconscient?

J.-C. INDART : - La dernière question me semble aller dans le droit fil de notre réflexion. Il me semble qu'il peut y avoir une preuve du savoir de l'inconscient, mais qui reste attachée au sujet comme effet de signification. Evidemment, c'est une preuve qu'il est difficile de transmettre. Ca reste antérieur au dispositif même. Il me semble qu'il est plus difficile de penser les conditions pour faire les preuves du savoir de l'inconscient d'une autre façon que par le sujet comme effet de signification.

J.-A. MILLER : - Je vais donner la parole à Eric Laurent pour l'intervention de clôture, parce que nous débordons déjà le temps habituel de ce cours.

E. LAURENT : - J'ai trouvé que le talent de Juan-Carlos Indart dans sa lecture de Lacan nous faisait voir la portée de l'emploi, chez Lacan, de termes qui relèvent d'autres langues, lui qui savait manier le français dans ses ressources les plus grandes. Si Juan-Carlos a su nous faire apercevoir la portée du *Che vuoi?,* il a su aussi jouer avec la langue française dans son apologue émouvant du dialogue de l'enfant et de la mère. Emouvant et surprenant. En effet, on ne s'attendait pas à ce que la mère dise: *Je veux que tu fasses la passe.* Et pourtant, c'est vrai que Lacan, dans un autre texte - et je pense que ce n'était pas absent de la pensée de Juan-Carlos puisqu'il le connaît - évoque, là en anglais, qu'à la fin de l'analyse le sujet est confronté au fait d'avoir été désiré - ce que Lacan nomme le *wanted* ou le *unwanted* de sa venue au monde. C'est ce point-là que Juan-Carlos a mis pour nous en dialogue: savoir si, oui ou non, le sujet a fait sa passe d'entrée dans le monde. Ca ne m'était pas aussi clair avant qu'il ne le dise, mais maintenant qu'il l'a dit, je trouve effectivement que quand Lacan, dans ce texte, parle de cette passe d'entrée dans le monde, il évoque le lien du non et l'élision des signifiants, la négation qui peut venir à cette place, c'est-à-dire un *non je ne voudrai pas du désir de l'Autre.* Lacan combine l'articulation du non et des

signifiants, la place vide de la négation avec leurs différentes articulations. La façon dont Juan-Carlos a posé ça me paraît féconde, à savoir de mettre ensemble l'élision du signifiant, le non de la négation, et l'appel à un signifiant nouveau, puisque c'est aussi sur cette place-là qu'il peut y avoir cette combinaison du non et du signifiant nouveau. Ce qui fait que quand ça rate, il n'y a plus, à la place de l'appel à produire le signifiant nouveau, que le non, le transfert négatif, la haine.

Je vous remercie de nous avoir fait vibrer ça.

LA QUESTION DE MADRID
Jacques-Alain Miller
X - Cours du 13 février 1991

Il y a eu, autour de cette réunion, un petit imbroglio dû au fait que ce jour présent ne figurait pas sur la liste des réunions prévues en début d'année, et que j'ai omis, la dernière fois, de vous donner rendez-vous. Ca fait qu'il y a eu cette semaine une hésitation chez beaucoup - chez moi aussi - sur le point de savoir si je disposerai de la salle d'aujourd'hui. Mais hier après-midi, la direction du centre Rachi a accepté de nous donner cette salle, remarquant qu'il y aurait certainement aujourd'hui, sinon la totalité de l'assistance, du moins un certain nombre d'entre vous qui viendraient. La direction a donc accepté de nous donner cette salle et je la remercie de cette improvisation.

Pour ma part, je ne comptais pas aujourd'hui m'adresser à vous, mais c'est ce que je suis tout à fait prêt à faire avec plaisir, avant le premier mercredi de mars qui sera le 6 et où je reprendrai ce cours devenu séminaire. Je suis tout à fait prêt à m'adresser à vous après avoir posé la question de savoir s'il y aurait par hasard des interventions qui se seraient d'elles-mêmes préparées. Si c'est le cas, je suis prêt à céder pendant un moment le micro aux candidats. Personne? Personne ne désire me remplacer cette fois-ci? Eh bien, je me remplacerai moi-même en vous donnant une petite rallonge de ce que j'avais évoqué il y a déjà quinze jours.

Si vous vous en souvenez, j'avais attiré l'attention sur la dernière phrase du volume des *Ecrits,* dont j'avais souligné qu'elle avait été voulue à cette place par Lacan qui ne pouvait ignorer, au moment où il rédigeait ce texte, que celui-ci viendrait clore le volume de ses *Ecrits* en préparation depuis deux ans. J'ai marqué que cette phrase ne pouvait, à mon sens, être entendue que comme une amorce, une anticipation de la passe. Ainsi, tout le poids des *Ecrits,* si l'on pense qu'il porte sur cette phrase, a été mis dans la balance de l'élaboration de ce qui, moins de deux ans plus tard, sera la passe.

Cette phrase, je la rappelle: *"Cet index* [l'index phallique] *est aussi celui qui nous pointe le chemin où nous voulons aller cette année, c'est-à-dire, là où vous-mêmes reculez d'être en ce manque, comme psychanalystes, suscités."*

En effet, le Séminaire de l'année 65-66, *L'objet de la psychanalyse*, ainsi que le Séminaire suivant, *La logique du fantasme,* s'achèvent sur la proposition de la passe, puisque c'est en octobre 1967, avant d'avoir commencé le Séminaire *L'acte psychanalytique,* que Lacan amène sa proposition. Je pense, non sans fondement, non sans y avoir réfléchi, que le vecteur de ces deux ans est la proposition de la passe, dans la mesure même où l'organisation de l'avenir de son Ecole était devenue pour Lacan un motif de préoccupation après sa fondation intervenue à la fin du *Séminaire XI.* On peut dire qu'entre juin 64 et ce premier décembre 1965, l'expérience lancée avec la fondation de l'Ecole freudienne de Paris a déjà délivré ses premiers fruits. C'est sans doute qu'elle existe, c'est sans doute qu'on s'y inscrit, c'est sans doute qu'on y est accepté - au cours de l'année 65 paraît le premier annuaire de l'Ecole - mais c'est aussi qu'on y objecte. On peut dire que des questions qui n'étaient pas auparavant posées à Lacan ont surgi avec la plus grande insistance à partir de cette date.

En effet, quant au mode d'organisation et de recrutement des psychanalystes qui avait prévalu tout du long de la première partie du Séminaire de Lacan, tout du long des onze premiers Séminaires, pendant toute cette époque qui a vu Lacan prendre chaque année un ou deux textes de Freud en commentaire, la question n'a pas été posée, sinon sous le mode négatif, sinon sous le mode critique, voire polémique, à l'endroit de l'autre groupe des analystes, celui de l'Association Internationale de Psychanalyse. Ainsi, ce que nous avons dans ces Séminaires et dans les écrits qui les scandent, ce sont avant tout des contributions négatives. C'est, par exemple, la "Situation de la psychanalyse en 1956", qui est un texte de satire et qui fait une description satirique des moeurs du groupe psychanalytique français auquel Lacan a appartenu et qui répondait à l'impulsion générale de l'Association Internationale. C'est même pourquoi ce texte se trouvera cité en exergue de la *Proposition de 67* qui est, elle, un apport positif à la question. Cette exergue est pour nous le moyen d'apercevoir que de ses écrits antérieurs, Lacan ne pouvait faire appel qu'à cette proposition

négative. A la relire, on n'y trouve nullement l'esquisse d'un mode souhaitable d'organisation du groupe analytique.

On peut dire que ce sera, onze ans plus tard, en 1967, que Lacan apportera, avec sa proposition sur le psychanalyste de l'Ecole, le versant effectif, positif, de sa conception du groupe analytique. Sans doute trouve-t-on, dans les onze premiers Séminaires de Lacan, un certain nombre de considérations sur le groupe. On les trouve, par exemple, comme vous le verrez, dans le Séminaire du *Transfert*, où les développements que Lacan donne sur l'identification ne sont pas seulement spéculatifs, pas purement théoriques, mais visent déjà une critique du mouvement psychanalytique tel qu'il s'est développé après Freud, voire du vivant même de Freud. Mais je crois que rien ne vient démentir ce que je disais du caractère essentiellement négatif de la critique de Lacan. Disons que le positif que l'on peut déchiffrer ne va jamais, pendant ces onze ans, au-delà d'un appel à l'authenticité de la formation.

Ce qui tient lieu de proposition positive d'organisation, c'est d'abord le retour à Freud lui-même, qui vaut à la place de ce qui serait débattu des principes, des mécanismes et des procédures. C'est le *lisez Freud* qui vient très clairement à cette place, comme on le voit dans la cinquième partie de "La direction de la cure". Corrélativement à ce retour à Freud, à ce retour aux textes de Freud, il y a un appel au déchiffrage, à une élaboration concernant la juste direction de l'expérience analytique: comment être un analyste digne de ce nom dans la direction de la cure analytique? Mais on ne trouve pas, au-delà de ce retour aux textes freudiens, au-delà de l'élaboration de la doctrine de la cure, le troisième volet nécessaire à compléter cette entreprise, qui serait: comment un autre analyste pourrait reconnaître un analyste? On ne trouve pas de réponse à la question: comment, selon quelle procédure, les analystes se recrutent-ils, doivent-ils se recruter?

Cette question reste encore en suspens au moment de l'*Acte de fondation* de 1964. La parution de cet *Acte de fondation* n'a pas été fixée par une logique interne à l'enseignement de Lacan. Ca n'est pas le moment venu où il aurait résolu la question du groupe que cet *Acte de fondation* paraît. On peut dire qu'il paraît d'une façon précipitée, précipitée par les événements qui ne sont pas sous le contrôle de Lacan, à savoir l'issue des longues et pénibles négociations avec l'Association Internationale qui se concluent par une rupture définitive avec Lacan et avec ceux de ses élèves qui entendent rester avec lui. Je crois qu'il n'est pas excessif de relever dans cet *Acte de fondation* un caractère d'anticipation et de précipitation. Il dessine une place, un lieu, en se ménageant le temps de dire comment remplir ce lieu, comment le peupler. Ainsi, si on le relit de cette façon-là, on s'aperçoit que ça n'est pas pour rien que ses prescriptions sont réduites au minimum, et que, par un certain aspect, elles s'en tiennent à une logique du groupe très générale.

Qu'est-ce qui vient à la place d'une doctrine proprement psychanalytique du groupe? Il vient une seule institution nouvelle: le cartel, qui est un organe d'étude, et qui n'est, du moins dans ce texte, nullement introduit et justifié à partir de la théorie analytique. Il est introduit comme un moyen commode d'étude. Certes, il a déjà cette pointe qu'il ne fait pas passer l'enseignement par des séminaires, par des séminaires qui seraient délivrés par des analystes chevronnés. C'est ça qui est le plus remarquable, à savoir que Lacan considère à cette date que l'étude de la théorie analytique, mieux vaut la confier à ces petits groupes de quatre à six, avec une chefferie permutative, celle du plus-un. Du coup, il élimine invisiblement le mode qui était alors courant de la transmission de savoir par des enseignements délivrés par des psychanalystes supposés accomplis, supposés être maîtres dans leur discipline.

Cette aspiration-là, Lacan la connaissait bien, puisque c'est celle qui avait présidé à son effort pour donner un mode de fonctionnement à l'Institut de psychanalyse en 1952. On peut se référer à ce texte - douze ans avant l'*Acte de fondation* de l'Ecole freudienne de Paris - pour voir ce que pouvait être un plan raisonnable d'Institut, où des maîtres de séminaires se partageraient le champ de la théorie analytique et de ses connexions, afin de l'enseigner aux élèves de cet Institut. Or l'*Acte de fondation* est notable par le fait que de maîtres de séminaires, il n'y en a point. Il n'y a rien qui ressemble à la structure d'un institut. Il y a, à la place, un petit paragraphe sur les cartels qui annule ce mode tout à fait raisonnable, classique, de transmission.

Ensuite, que trouvons-nous? Un mode de groupement de ces cartels selon trois rubriques: psychanalyse pure, psychanalyse appliquée, recensement du champ freudien. Ce

sont des modes de comment les cartels se trouvent reliés à ces trois registres de l'Ecole. Et puis rien d'autre. Rien d'autre sinon la promesse, en particulier dans le chapitre de la psychanalyse pure, que sera mise à l'étude la question de la fin de l'analyse, et que par la suite seront invités à y participer, non seulement les psychanalystes chevronnés, mais les candidats eux-mêmes. On peut dire qu'on a là un coup de balai sur les modes habituels de l'enseignement et rien d'autre qu'une promesse presque allusive et relative à l'étude de la fin de l'analyse.

Ca veut dire que l'usage, alors en pleine vigueur, des titres - le titre d'Analyste de l'Ecole équivalant à celui de titulaire, celui d'A.M.E., et celui d'Analyste Praticien qui viendra à être utilisé pour ceux qui se déclareraient eux-mêmes des praticiens - que l'usage donc de cette répartition des titres ne trouve, dans cet *Acte de fondation*, aucun fondement. C'est laissé à une pratique qui n'est même pas mentionnée dans cet *Acte*, qui reste non dite et comme un héritage de la période précédente, cette période de la Société Française de Psychanalyse, de 1953 à 1964, cette période où le groupe analytique n'a pas posé des questions, parce qu'il a conservé, dans l'ensemble, une pratique héritée de l'Association Internationale, une pratique simplement libéralisée. L'enseignement passe en effet, à l'époque, par de grands séminaires, celui de Lacan, celui de Lagache, ceux d'un certain nombre de leurs pairs.

On peut dire que tout ce qui dans cet *Acte de fondation* n'était pas réglé, n'était pas défini, a donné lieu, pendant les dix-huit mois qui précèdent cette dernière phrase des *Ecrits*, à des objections et à un certain nombre de revendications venant essentiellement des psychanalystes s'estimant en mesure d'autoriser les autres. C'est ainsi que font *flores*, pendant ces dix-huit mois, diverses propositions faites à l'Ecole, et avant tout faites à Lacan, pour ménager dans la nouvelle Ecole des procédures d'habilitation reprises de la pratique traditionnelle, c'est-à-dire de distinguer dans cette Ecole un Collège de psychanalystes à part des autres membres. Sont donc proposés des modes de recrutement fondés sur la sagesse de l'existant et qui ont déjà montré leur résistance pendant plusieurs décennies.

On peut dire que c'est à la suite de l'insistance de ces propositions que Lacan ouvre un registre nouveau dans son Séminaire. Il se trouve mis au pied du mur de prendre en charge la formation des analystes, non pas simplement au niveau de l'expérience, mais bien au niveau du groupe. Ce qui est surtout notable, c'est le temps qu'il aura mis à en venir à ces questions institutionnelles, dont on peut dire qu'il est resté éloigné à peu près jusqu'à cette date de 1965. Il n'aura fait jusque-là que le minimum. Il aura préféré, jusqu'en 64-65, habiter les structures communes plutôt que de les révolutionner. C'est seulement sous la pression de ce que j'appelais les événements, d'abord dans la relation à l'Internationale et ensuite avec le groupe de ses élèves, qu'il a dû se résoudre à en aborder le sujet.

Donc, un troisième volet, un vecteur qui ordonne chez Lacan son effort même de séminaire. A cet égard, l'ombre de la passe, de cette question, s'étend certainement à partir de cette date de fin 65, va être scandée par la *Proposition de 67*, et continuera encore d'animer son Séminaire de *L'acte psychanalytique.* Ca nous donne un ensemble de trois Séminaires dont on peut dire que cette question est l'axe. Par la suite, et quels que soient les débats qui ont lieu autour de cette passe, il ne me semble pas que ça domine et que ça aimante de la même façon son effort d'élaboration.

Je vois donc, dans cette dernière phrase des *Ecrits*, un index qui est pointé vers la passe. La métaphore qui est en jeu, c'est une métaphore dont on peut dire qu'elle est immémoriale et qui est celle du chemin: l'élaboration, la réflexion et la pensée sont saisies dans leur effort et assimilées au parcours d'un chemin. On peut y voir la transcription, la poétisation du caractère successif de la chaîne signifiante.

En même temps que cette métaphore du chemin, qui est si constante qu'elle en est presque invisible, il y a l'invitation à aller au-delà. En effet, quand on a recours à cette métaphore du chemin, ou bien on invite à aller au-delà, ou bien on invite à faire retour. On n'a pas tellement le choix. Si on considère que l'on est sur un chemin erroné, on invite à rebrousser chemin jusqu'à un carrefour qui permet d'emprunter une voie nouvelle. C'est là la métaphore du retour à Freud. Mais on peut inviter à aller au-delà, et c'est ce que fait Lacan dans cette dernière phrase. C'est marquer qu'il ne dément pas son chemin passé, mais qu'il invite à une transgression. Nous avons là la valeur positive de la transgression.

Cet *aller au-delà* prend sa valeur dans le fait qu'il s'agit d'atteindre un point où, dit-il, *vous les psychanalystes, vous reculez.* Je crois qu'il faut donner toute sa valeur à ce recul qui indique que ce qui est en jeu dans l'accès au point dont il s'agit, au point que désigne l'index, c'est une barrière, c'est un *pas plus loin.* Sachant que le point dont il s'agit est celui où le psychanalyste peut être suscité, suscité à partir du sujet en analyse, on peut dire que dans les résonances de ce verbe *reculer - vous reculez devant ça* - il y a tous les accents de la théorie analytique sur la castration. Il y a là comme une indication que pour aborder valablement, non pas simplement la nomination du psychanalyste, le nom du psychanalyste, mais le statut et l'être du psychanalyste, il y a à franchir la castration qui fait barrière. C'est ainsi que cette phrase vient bien comme pointe après un passage où c'est de ça dont il est question, où il est question de la division du sujet, établie non pas simplement à partir de la structure du langage, mais établie de la façon la plus freudienne, c'est-à-dire à partir de la castration, et précisément de la castration de l'Autre. Il y a ici l'indication que ce qui en définitive est en jeu dans la production de l'analyste, c'est le rapport du sujet avec la castration de l'Autre.

L'envers de la satire que Lacan pouvait faire dans "Situation de la psychanalyse en 1956", l'envers de ses ricanements, c'est que cette hiérarchie dans la formation du psychanalyste est faite pour se tenir à distance de cette question de la castration de l'Autre, se tenir à distance en construisant - c'est là le statut proprement psychanalytique de l'Association internationale - un Autre à qui rien ne manquerait. C'est donc déjà resituer cette satire, montrer que ce groupe analytique traditionnel est bien une néo-formation de l'expérience analytique elle-même, et que si ce groupe s'est créé, s'est construit et s'est maintenu, c'est précisément pour permettre au sujet analysé de continuer à contourner le réel en jeu dans sa formation, réel qui est le rapport du sujet à la castration. D'un autre côté, ça donne ce qui serait l'enjeu du groupe analytique, d'un groupe analytique qui ne serait pas fait pour méconnaître la castration de l'Autre, et qui donc, lui-même comme Autre, saurait y faire avec sa propre castration.

Au fond, que veut dire la connexion du *pas de pénis* et du *pas de savoir* que Lacan introduit un peu plus haut dans ce texte? Elle indique que ce qui est foncier, que ce qui est premier dans le rapport du sujet à la castration, c'est un *je ne veux pas le savoir*, quelle que soit la forme clinique que prend ce refus du savoir, et que ce *je ne veux pas le savoir* - qui certes déjà dépend de l'ordre du langage, du langage sans lequel il n'y aurait même pas la castration - est le principe fondamental de la division du sujet.

On voit corrélativement se dessiner une autre connexion, celle qui serait l'assomption, la reconnaissance ou le savoir de la castration, avec un *je veux savoir,* avec un *je veux* attaché au désir de savoir - ce qui aussitôt fait surgir la question: quel est le sujet d'un désir de savoir authentique? Est-ce que ce serait un sujet qui, dès lors, ne serait plus divisé? Si la division du sujet est avant tout le mode sous lequel le sujet se divise à l'endroit de la castration, de telle sorte que ce que nous appelons la clinique psychanalytique est avant tout l'énumération et la formulation des différents modes sous lesquels le sujet se déforme, se scinde, se divise, se multiplie en face de la castration, alors qu'en serait-il d'un sujet qui ne se diviserait plus à l'endroit de la castration? Est-ce que ce serait un sujet non divisé? Cette question pointe à la fin des *Ecrits,* dans ce texte même où Lacan évoque, à un moment, les psychanalystes comme les sujets de *"la science psychanalytique".* C'est une expression peu fréquente chez Lacan. Peut-être est-ce même un hapax. Peut-être n'y a-t-il que cette fois-là où il l'a évoquée dans ces termes, dans la mesure où l'adjectif contrarie le substantif.

Comment en venir à parler, là, des psychanalystes comme des sujets de la science psychanalytique, sinon que ce qui opère dans la science, c'est un sujet non divisé? Mais cette non-division est *suture*, selon le terme que Lacan reprend dans ce texte, ce qui veut dire que le sujet y est non divisé mais au prix d'être exclu de ce discours, alors qu'il s'agirait, avec le sujet de la science psychanalytique, de penser une non-division qui ne serait pas une suture. On peut dire que la passe est un effort pour vérifier si quelque chose comme ça est concevable: une absence de division à l'endroit de la castration qui ne serait pas une suture du sujet.

Il y a aussi, dans cette pointe des *Ecrits,* une théorie du phallus qui est seulement esquissée mais qui déjà va au-delà - prend la suite mais va au-delà - de ce que Lacan avait

fixé dans son texte de "La signification du phallus". On peut dire que c'est cet au-delà qui est déjà annoncé dans la construction, que j'avais jadis reprise, de l'aliénation et de la séparation. C'est bien ce qui conduit Lacan à faire alors un séminaire sur *L'objet de la psychanalyse,* alors que les neuf premières années pourraient être considérées comme ayant comme foyer, comme pivot, la fonction du phallus.

Bien entendu, il y a quelque chose de tout à fait classique, de traditionnel, et qui est repris par Lacan lui-même, à faire tourner la question de la fin de l'analyse autour de la castration. De ce fait, il peut se faire que le terme du phallus ne soit là rappelé. Mais il l'est cependant, dans des termes qui, pour être allusifs, n'en sont pas moins tout à fait précis.

La construction de Lacan à la fin des *Ecrits* est une construction évidemment binaire, qui offre au sujet, au sujet confronté à la castration de l'Autre, deux issues cliniques: d'un côté, la phobie, et de l'autre côté, le fétiche. Deux issues et pas une de plus. Corrélativement à cette distinction, Lacan ordonne deux termes de son vocabulaire: le savoir et la vérité, qui forment le couple qui aurait pu être le titre de ce texte. Lacan l'a appelé "La science et la vérité", mais c'est aussi bien "Le savoir et la vérité".

Le *pas de savoir*, Lacan le rapporte à l'issue phobique entendue dans une grande généralité, puisque cette issue phobique peut aussi parfaitement inclure le doute obsessionnel ou la condensation hystérique, c'est-à-dire tout ce qui fait barrière au savoir dont on ne veut pas. Ce *pas de savoir* est aussi un pas en arrière du même type que ce mouvement de recul que Lacan distingue chez les analystes devant la question de la fin de l'analyse, devant ce qui eux-mêmes les fait se produire dans l'analyse. Qu'est-ce qui rode sur ce texte? C'est bien la même horreur que Lacan, plus tard, affectera à l'horreur de l'acte analytique. Ici, c'est même l'horreur de l'être de l'analyste, l'horreur de savoir de quoi c'est fait, et en quel lieu naît le psychanalyste.

Il y a donc ici comme une phobie du savoir. Là - je l'ai dit - le terme de phobie prend une signification plus étendue que la forme clinique précise, celle que nous utilisons pour l'opposer à la névrose obsessionnelle et à la névrose hystérique. Il s'agit d'une phobie du savoir et précisément de ce qui fait obstacle à ce qu'on peut appeler par ailleurs le désir de savoir, désir qui suppose que cette phobie soit surmontée, et aussi bien, dans ce même registre, soient surmontées toutes les formes d'inhibition qui viennent arrêter le sujet.

Sur l'autre versant, celui de la vérité, c'est assez curieusement le fétiche qui se propose. Il est question, après la phobie du savoir, du fétiche de la vérité. Là, ce n'est pas faire de la vérité quelque chose devant quoi on recule. Au contraire, c'est faire de la vérité quelque chose dont on se sert, dont on se sert pour ne pas savoir. C'est comme un vecteur, comme un moyen d'orientation que Lacan, ici au moins, fait valoir la vérité. On comprend pourquoi c'est nécessaire. Il est nécessaire que si le sujet ne veut pas savoir ce qui est là l'essentiel, si donc plutôt que de savoir, il se divise, il est nécessaire qu'il se donne - et d'ailleurs le sujet apparaît dans ce texte curieusement actif comme sujet du verbe, c'est un sujet qui court, qui érige, qui a un efficace - il est nécessaire donc, qu'il se donne un moyen de s'y retrouver, un moyen de savoir comment y faire. Il lui faut trouver une vérité comme orientation, comme boussole. Il lui faut cette boussole dans la mesure exacte où il ne veut pas savoir ce dont il s'agit avec la castration. C'est donc une boussole inventée.

On peut dire que nous avons là le nouveau statut que Lacan donne à ce terme si galvaudé, à savoir que ce moyen qu'utilise le sujet pour situer le point de vérité qui est le sien, c'est le phallus. A le définir ainsi, il y a comme une disjonction qui s'opère entre le réel de la castration, dont le sujet ne veut rien savoir, et ce qu'il effectue à la place, ce qu'il crée et ce qu'il utilise à la place, à savoir l'index phallique.

Pour ôter le caractère un peu surprenant de cette façon de dire la chose, il faut s'apercevoir que ce n'est pour Lacan qu'une façon de réécrire, de regarder de côté, ce qui a été sa propre élaboration concernant ce terme de phallus. Sans doute a-t-il, à un moment, amené le phallus comme signifiant impossible à négativer. Mais d'abord, en fonction de sa tripartition de l'imaginaire, du symbolique et du réel, il n'a pu faire autrement que de ranger le phallus freudien dans le registre de l'imaginaire, c'est-à-dire avant tout comme une image, une image fondamentale sur quoi le sujet se repère et dont on peut dire qu'il en est à cet égard conscient. Tout un premier mouvement de l'enseignement de Lacan est fait précisément pour rendre compte du caractère imaginaire du phallus, y compris, bien

entendu, dans le fantasme, qui est éminemment un moyen du sujet pour savoir s'y retrouver avec sa jouissance sans rien vouloir savoir de la castration.

Ici, c'est cette considération du statut imaginaire du phallus que Lacan ramasse en lui trouvant son statut par rapport au savoir de la castration. En définitive, le sujet utilise le phallus imaginaire comme vérité au lieu du savoir, de la même façon que le phallus comme signifiant s'inscrit au lieu où manque le pénis de la mère. C'est là ce qui est le refoulement de la castration, voire sa suture: le phallus comme 1 au lieu du 0 de la castration.

Les derniers mots des *Ecrits* sont pour dénoncer le caractère fétiche du phallus. Ne croyez pas que ce soit par hasard que Lacan utilise le verbe *ériger* dans la phrase: *"Le sujet érige le fétiche"*. Il reprend, d'une façon qu'on peut dire très imagée, ce même verbe un peu plus loin à propos du fétiche et du phallus, pour marquer comme une valeur constante dans la vie, dans les formations inconscientes du sujet, une constante qui donne la raison de toutes ses constructions.

Vous savez que là, il compare le phallus à la construction du gnomon dans la mathématique grecque. Vous dessinez un rectangle dont les côtés verticaux sont plus longs que les côtés horizontaux, vous tracez la diagonale gnomonique, et par ce moyen vous pouvez construire toute une série de figures qui sont dans un rapport constant avec la première. Vous avez, avec cette diagonale, l'image même de la flèche, d'une flèche que Lacan fait valoir comme cet index même à quoi il assimile le phallus:

Schéma 1

Il appelle ici gnomon le phallus, le phallus comme étant le moyen de construction de toutes les formations du sujet. Il se retrouve constant dans toutes ses formations, ses lapsus, ses mots d'esprit, ses fantasmes. Vous y voyez mis en valeur l'aspect automatique du phallus, qui est là tout à fait congruent avec la façon dont Lacan l'appelle dans "La signification du phallus", à savoir un algorithme. Il n'y a pas de doute que le gnomon grec est un algorithme qui permet de construire un certain nombre de figures. En l'appelant gnomon, Lacan illustre la fonction phallique comme un algorithme qui donne raison des différentes constructions du sujet.

Rapporté au manque du pénis de la mère, ce phallus apparaît exactement comme un transformé du manque. Cet index du manque, ce gnomon qui est comme un index qui continue de pointer toujours au même lieu, n'est rien d'autre qu'un transformé du manque lui-même. C'est pourquoi Lacan peut, dans une phrase tordue à sa façon, dire du phallus qu'il n'est rien d'autre que le point de manque qu'il indique dans le sujet. Nous assistons-là à un certain ravalement de la fonction phallique, du phallus lui-même, telle qu'elle opère par exemple dans le fantasme. Le fantasme est au service du sujet. Du moins, il se l'imagine. C'est pourquoi Lacan parle ici de l'efficace du sujet, de la même façon qu'il pouvait faire valoir, dans "Subversion du sujet", les aises et les manières que le sujet peut prendre avec son fantasme. En effet, avant que l'on touche au point où le sujet n'en peux mais, on observe, dans l'expérience, toute la marge dont le sujet dispose à l'endroit de son fantasme.

C'est quand même ce que beaucoup de sagesses ont essayé de manier. On n'a pas attendu la psychanalyse pour savoir qu'on pouvait essayer d'empêcher le sujet de penser à certaines choses. Par exemple en lui donnant autre chose à faire, en lui donnant un certain nombre d'exercices, en le contraignant à ne pas mettre son efficace au service de son

fantasme, à ne pas le faire multiplier ses fantasmes. Ainsi le zen est une discipline qui consiste à inviter le sujet lui-même, dans sa posture, à être le phallus, à garder cette rigidité imparable, et qu'on maintient à coups de bâton, en espérant que corrélativement il cessera d'y penser. Comparons ça avec les conseils très précis que pouvait donner saint Ignace de Loyola sur la façon de susciter chez le sujet des images d'un type particulier, et par là-même une identification d'un type particulier, l'écartant d'autres images qui risqueraient de survenir. Il y a dans la pratique des Jésuites, et dans d'autres, un savoir assez raffiné sur les images et le combat des images, un savoir qui montre qu'ils spéculent sur un certain efficace.

Nous avons donc ici une certaine dévalorisation de la fonction phallique, du phallus qui est assimilé discrètement à un fétiche comme les autres. Ca n'est pas le point de vue selon lequel le fétiche voilerait la fonction phallique. C'est, au contraire, que le phallus lui-même n'a pas d'autre nature que celle du fétiche. C'est ce qui ouvre sur la dernière phrase des *Ecrits,* à savoir que ce dont il s'agirait dans la fin de l'analyse, c'est que là où était suscité le phallus, le psychanalyste doit advenir. Il s'agirait donc de franchir les limites de la phobie, celle qui permet que soit voilé le gouffre de la castration. C'est là, à proprement parler, qu'est suscité le psychanalyste. C'est là que le sujet peut être suscité en tant que sujet psychanalyste.

Otons donc, à l'expression de *l'être analyste*, quelques-uns de ses mystères. Ce que qualifie l'être analyste, c'est précisément ce que je dis là, à savoir que ça qualifie un sujet qui a été suscité comme sujet psychanalyste en ce lieu devant lequel tous reculent ou qu'ils recouvrent du fétiche. Ce qui me semble être ouvert déjà par cette considération de Lacan - et c'est par là que cette fin des *Ecrits* répond à "La signification du phallus" - c'est qu'il s'agit de viser une déphallicisation du sujet. C'est cette déphallicisation même qui peut mettre au jour ce mode de jouissance non phallique qui est désigné à partir de l'écriture de petit *a*. En préface à son Séminaire de *L'objet de la psychanalyse,* Lacan a indiqué qu'il s'avançait dans les voies de cette déphallicisation.

Le texte de "La signification du phallus" est tout entier un texte sur la marque, sur la marque phallique. C'est le même mot qui revient dans la *Note italienne* de 1974, où il s'agit de la marque de l'analyste, de la marque à trouver. Mais on peut dire que cette marque est alors à l'opposé de celle dont il s'agit dans "La signification du phallus", qui est un texte où il y a un certain glissement: c'est le phallus qui apparaît comme la marque par excellence, comme la marque du désir en tant que tel.

Comment est-ce que s'impose ce concept même de marque à Lacan? Il s'impose en sa différence d'avec le signifiant. Nous disons marque quand nous ne disons pas signifiant. On pourrait même là étendre le champ jusqu'à différencier la marque, le signifiant et le signe. La thèse sur quoi s'étaye cette proposition est bien sûr la prévalence du langage. De ce fait, du fait de la préexistence du langage, la relation du sujet au langage reste marquée par le déplacement inhérent aux jeux du signifiant. La première marque que Lacan a inscrite, c'est donc la barre qu'il a ajoutée à l'initiale du sujet: $, et ceci pour indiquer au départ, non pas tant sa disparition, que le fait que par quelque bout qu'on le prenne, par quelque bout qu'il agisse, ce sujet ne peut pas se défaire d'un élément qui lui reste indélébile. C'est là que Lacan a trouvé à justifier le phallocentrisme freudien, en considérant le phallus comme le signifiant de cette marque de langage, de cette marque indélébile de langage.

Dans ce texte de "La signification du phallus", vous trouvez aussi bien l'expression que le phallus est le signifiant de cette marque, voire qu'il est la marque du désir lui-même. Il y a dans ce glissement un problème que Lacan traitera. En un sens, ce phallus comme signifiant vaut dans un système. Il y a donc lieu de distinguer le phallus comme signifiant et la marque. Mais, d'une autre façon, Lacan veut marquer qu'il y a, dans l'usage du repérage phallique dans l'analyse, une composante de constance, qui fait qu'il l'appelle marque par ailleurs, et marque qui ne peut jouer son rôle que voilée.

On peut dire que ce qui change entre le texte de "La signification du phallus" et le dernier texte des *Ecrits,* c'est que dans le premier, le phallus est voilé, alors que dans le second, il apparaît au contraire comme ce qui s'érige sur un voile, comme un fétiche. On peut constater que c'est dans les mêmes pas que Lacan remet les siens. De la même façon que dans "La signification du phallus", il fait valoir le phallus et la barre du sujet - le phallus n'est rien d'autre que la barre qui marque le sujet en raison de sa relation au langage - il

énonce, à la fin des *Ecrits*, que le phallus n'est rien d'autre que le point de manque qu'il indique dans le sujet. C'est de la même façon qu'il essaye de coordonner, et même de faire s'équivaloir de la manière la plus étroite, le phallus et le manque du sujet.

Dans "La signification du phallus", on peut dire que la marque phallique du désir apparaît comme un terme en quelque sorte indépassable, et qu'il s'agirait d'inviter précisément le sujet à le mettre au jour, c'est-à-dire à surmonter le refoulement du phallus. De telle sorte que ce qui surgit, c'est la fin de l'analyse comme révélation du phallus. Mais c'est un tout autre point qui est mis en valeur à la fin des *Ecrits*. On peut même dire que c'est un point contraire. C'est qu'il se pourrait que la marque phallique du désir, que le phallus lui-même, que le phallocentrisme de Freud, soit un refoulement, et que ce dont il s'agit avec la castration, disons avec le réel de la castration, soit encore au-delà de la marque phallique du désir. On peut dire que le point de bascule là-dessus, dans les *Ecrits* de Lacan, c'est cette ultime construction de la page 877. Ensuite, patiemment, au cours des années, Lacan occupera le champ ainsi dessiné.

Quelle valeur est-ce que ça a que Lacan ait construit les choses de telle sorte que le rapport sexuel ne puisse s'écrire? Ca ne prend sa valeur que si on le met en regard du fait que par contre le phallus peut s'écrire, que Lacan a introduit précisément le phallus comme signifiant, et qu'il l'a fait valoir dans des formules, y compris dans les formules du non-rapport sexuel où les deux sexuations sont séparées l'une de l'autre. Ce que nous voyons ici s'opérer dans la réduction du phallus au fétiche, c'est ce que j'appelais la déphallicisation du sujet, et c'est cela même qui ouvre l'espace où pourra s'élaborer la théorie du non-rapport sexuel, d'un non-rapport sexuel dont seule l'impossibilité pourrait être démontrable et qui va au-delà de ce qui peut s'écrire. C'est pourquoi, aussi bien, il s'agit chez Lacan de la déphallicisation du psychanalyste. C'est à repérer le psychanalyste sur la jouissance déphallicisée, c'est-à-dire sur l'objet *a*, que Lacan amènera la proposition et puis la pratique de la passe.

Eh bien, je vais terminer là-dessus, et je vous invite, cette fois-ci explicitement, à revenir pour le second semestre, le premier mercredi de mars.

LA QUESTION DE MADRID XI
Jacques-Alain Miller
Cours du 6 mars 1991

Je vais commencer par saluer la mise en librairie du *Séminaire VIII* et du *Séminaire XVII* de Lacan, *Le transfert* et *L'envers de la psychanalyse,* le premier portant évidemment sur le transfert, et l'autre sur cette notion qui était inconnue avant Lacan, cette notion de l'envers de la psychanalyse dans la transcription que j'en procure. Cette parution, vous l'avez attendue, et moi aussi.

Je salue cette mise en librairie, parce que si je ne le fais pas, qui le fera? J'ai déjà tendu mon rouge tablier pour recevoir le flot d'insanités, de bêtise, de calomnies, de méchancetés, d'ignorance, de romans stupides, qu'apparemment appelle la parution de ces ouvrages qui, dans une chronologie plus véridique, sont amenés à faire date et à renvoyer au néant les discours qu'a fait naître leur manifestation.

Je peux peut-être répondre à une question que je me suis posée. Des questions, en effet, je peux en poser à moi-même. Pourquoi ce couplage de ces deux Séminaires de Lacan qui sont éloignés dans le temps? Ce couplage, pour une part, est circonstanciel, mais le poids des circonstance n'aurait certainement pas suffit à me décider à les faire paraître ensemble. C'est qu'ils vont très bien ensemble. D'abord, si l'un est l'envers, l'autre est l'endroit. *Le transfert,* c'est l'endroit de la psychanalyse, dans les deux sens du mot *endroit,* même si dans *Le Banquet* de Platon par quoi s'ouvre ce Séminaire, cet endroit ne se manifeste

encore, comme le dit Lacan dans sa proposition de la passe, que sous une forme fermée. C'est l'endroit encore fermé - la psychanalyse étant destinée à être son ouverture.

Mais ce Séminaire du *Transfert* ne s'arrête pas au commentaire de Platon. Il y a ensuite ce qui se trouve dans un chapitre que j'ai baptisé "Le transfert au présent", puisque ce qui a été acquis, sous une forme encore fermée et scénique, tombe à pic sur la problématique du contre-transfert qui était alors de la plus extrême actualité, et qui reste dans la psychanalyse d'aujourd'hui, sinon d'une brûlante actualité théorique, du moins d'une tout à fait certaine actualité pratique. Le concept du contre-transfert a en effet inspiré une pratique de la psychanalyse qui s'est perpétuée jusqu'à nous.

Il y a aussi, entre ces deux Séminaires, des résonances presque surprenantes que je vous laisse repérer en les lisant ensemble. Mais le plus apparent, le plus manifeste de cette convergence, c'est certainement le tracas que Lacan a manifesté, à des années de distance, vis-à-vis de l'OEdipe freudien. Vous noterez que dans chacun de ces deux Séminaires, une partie - j'ai rassemblé par parties parce que ça me semblait indiqué par le texte - porte sur l'OEdipe. Dans les deux cas, on trouve chez Lacan les traces d'un effort constant pour reformuler, transformer et même transpercer, l'OEdipe freudien. Dans le Séminaire du *Transfert,* cet effort prend la forme d'une actualisation de l'OEdipe, c'est-à-dire la forme d'une tentative de réponse à la question: qu'est-ce que l'OEdipe aujourd'hui?

Dans ce Séminaire, c'est à travers un commentaire de trois pièces de Paul Claudel que Lacan appareille cette question. La présence d'un commentaire de Claudel après un commentaire de Platon peut apparaître, à première vue, fort excessif. Mais à bien considérer les choses, il apparaît, quand on doit établir ce texte - c'est-à-dire, en fait, tenter de le rédiger de façon conforme à ce qui semble avoir été le voeu de Lacan - il apparaît, et il apparaîtra sans doute au lecteur, que ce qui oriente ce commentaire de Paul Claudel est une actualisation de l'OEdipe freudien.

Il faut bien dire que cette actualisation opère une décomposition structurale du mythe de l'OEdipe. Par là-même, elle fait vaciller l'oedipisme de la théorie analytique. De telle sorte que si j'osais, je dirais que dans ce commentaire de Claudel, on trouve déjà l'anti-OEdipe de Lacan, au moins le témoignage qu'il a, depuis cette date, progressé dans l'insatisfaction à l'endroit de l'OEdipe freudien. Ce qui est là seulement annoncé comme une *"décomposition structurale"* - expression que Lacan emploie dans la leçon où il conclut son commentaire des trois pièces de Claudel, c'est-à-dire dans la quatrième leçon de cette partie - ce qui est donc là annoncé comme décomposition structurale esquisse le mouvement qui est le sien du mythe à la structure.

C'est ce que nous trouvons développé, bien des années après, dans *L'envers de la psychanalyse.* Là, nous sommes carrément dans un au-delà de l'OEdipe. Là, s'annonce, dans ce qui forme la seconde partie de ce *Séminaire XVII,* un au-delà de l'OEdipe. Nous sommes là au début d'une recherche, d'une investigation qui va diriger Lacan dans ses Séminaires suivants, et qui nous conduira finalement, de façon surprenante, aux formules de la sexuation. Nous assistons là à une longue mise en place d'une interrogation, d'une mise en question, et même d'une critique, du complexe d'OEdipe. Disons que nous assistons à un mouvement général de débordement des mythes freudiens.

Déjà, dans *L'envers de la psychanalyse,* se trouvent mis en question ensemble le complexe d'OEdipe, *Totem et tabou* et *Moïse et le monothéisme.* Vous remarquez à quel point ces écrits de Freud ne s'accordent pas ensemble. Avec Lacan, et seulement sous une forme interrogative, sous une forme de palpation des difficultés, nous assistons au tout début d'un déchiffrage structural des mythes freudiens, et qui prépare leur nouveau chiffrage auquel Lacan procédera par la suite de façon surprenante, en montrant que le chiffrage adéquat des mythes freudiens, de tout cet ensemble inconsistant des mythes freudiens - je ne dis pas incohérent mais inconsistant - trouve à s'équilibrer quand il devient une doctrine du rapport sexuel et quand il est chiffré selon les formules de la sexuation mâle et de la sexuation femelle.

Il y a encore un autre rapport que l'on pourrait établir entre ces deux Séminaires. Il s'agit d'une opposition que j'ai d'ailleurs proposée aux Editions du Seuil qui me demandaient une sorte de slogan pour lancer ces Séminaires. Je ne sais pas s'ils se serviront de ça. C'est leur domaine. Pour essayer de mettre les idées en place, j'ai proposé ceci, que le Séminaire du *Transfert* était un Séminaire sur l'amour, tandis que *L'envers de la psychanalyse* était avant

tout un Séminaire sur le pouvoir. Amour et pouvoir: je me suis dit que c'était des termes qui pouvaient être entendus par tout le monde, être alléchants, puisque c'est de ça qu'il s'agit dans la publicité, et que ce n'est, de plus, pas trop inexact. Si j'avais dit que le premier Séminaire portait sur l'objet *a* et le second sur le signifiant maître, ça aurait pu, au premier abord, paraître opaque pour allécher. A vrai dire, ce n'est pas si sûr, puisqu'il me semble que nous approchons d'un moment où les mathèmes de Lacan se mettront à gagner dans l'usage. En tout cas, c'est ce que pensent les Editions du Seuil, qui considèrent qu'il s'agit d'instruments de la pensée de demain. En tout cas, ils comptent mettre ça, m'ont-ils dit, dans leur publicité. Je n'y ai pas fait objection, parce que ça serait très bien, pour la pensée de demain, d'avoir ces instruments-là. Je n'ai pas, en effet, d'objections à ce qu'on qualifie ces mathèmes d'instruments, de moyens, de supports pour la pensée, qui seront sûrement applicables, *mutatis mutandis*, à d'autres domaines d'exercice que la psychanalyse.

Mais, certes, les choses sont plus complexes qu'un Séminaire sur l'amour et un autre sur le pouvoir, puisque *L'envers de la psychanalyse*, qui est le Séminaire qui met en place la structure des quatre discours, présente l'analyse comme un discours où c'est l'objet *a* qui est le pouvoir, et que *Le transfert*, lui, est freudien, en cela qu'il accentue la théorie de l'amour dans le sens où l'amour est une forme de pouvoir. Il suffit de se référer au chapitre VIII de la *Massenpsychologie* de Freud, au chapitre qui s'intitule "De l'être amoureux et de l'hypnose". Ce titre, à lui tout seul, dit ce rapprochement que fait Freud entre l'état amoureux et l'hypnose.

Ce qu'il y a derrière ce Séminaire du *Transfert*, c'est donc avant tout la *Massenpsychologie* de Freud. Tous les Séminaires de Lacan, jusqu'au *Séminaire XI*, portent sur les textes de Freud. Apparemment, la seule exception dans ces dix premiers Séminaires, c'est le Séminaire du *Transfert*. C'est le seul Séminaire où Lacan n'annonce pas à l'avance sur quel texte de Freud il va faire porter son commentaire. Cette seule fois, à la place d'un texte de Freud, il traite du *Banquet* de Platon et de la trilogie des Coûfontaine de Claudel. Mais disons que par derrière, le texte de base, c'est la *Massenpsychologie*.

Cette *Massenpsychologie*, on la voit ressurgir à la fin, dans la dernière partie du Séminaire qui est inspirée par la parution, à cette date, en mai-juin 1961, du texte de Lacan intitulé "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache". C'est un texte que vous trouvez dans les *Ecrits*, et qui a été rédigé, selon le témoignage de Lacan, à Pâques 1960, donc durant le Séminaire de *L'éthique de la psychanalyse*. Mais on n'en a pas, dans ce Séminaire, des échos. C'est au contraire à la fin du Séminaire du *Transfert*, dans les cinq leçons finales, que l'apparition de ce texte donne l'occasion à Lacan de le commenter et de le déplacer. En particulier de commenter son schéma des miroirs, qui cherche à mettre en place l'Idéal du moi et le moi idéal, d'une façon distincte de celle de son collègue Lagache. Par là-même, il emprunte à la *Massenpsychologie* où ces termes sont par Freud utilisés.

Dans le chapitre VIII de la *Massenpsychologie*, il est clair que ce qui intéresse Freud, c'est le fait que l'état amoureux consiste à tomber sous la coupe de quelqu'un d'autre. Il ne décrit pas du tout, dans l'amour, une complémentarité, un accord, une harmonie, mais une relation tout à fait dissymétrique, et qui est aussi, on peut le dire, une relation de méprise. En effet, il va jusqu'à écrire que dans l'énamoration, l'objet consume, pour ainsi dire, le moi. L'objet d'amour consume le moi, et ce que Freud relève dans cet état, c'est ce qui contraint, non pas le sujet, mais le moi, à limiter son narcissisme, avec en plus les traits d'humilité qui lui viennent dans son rapport à l'aimé. Autrement dit, il est clair déjà que la théorie freudienne de l'amour, au moins dans la *Massenpsychologie*, est pensée en terme de pouvoir: l'amour lui-même est saisi comme une forme de méprise, de méprise sur l'autre.

On peut penser que c'est là ce qui a dirigé Lacan sur *Le Banquet* de Platon, puisque ce *Banquet* se clôt sur le récit par Alcibiade de la façon dont il est - malgré lui et en s'interrogeant sur le pourquoi - tombé sous la coupe de Socrate, d'un Socrate qui apparemment, selon les critères du beau, c'est-à-dire au niveau de l'imaginaire, de la forme belle, n'aurait pourtant rien pour séduire. Alcibiade donne une description de l'état amoureux qui est d'autant plus dissymétrique qu'il se plaint que Socrate, alors qu'ils sont sous la même couverture, dans un lit, ne répond pas à ses avances. Dès lors, le caractère dissymétrique de cette relation - dissymétrie entre l'amour d'Alcibiade pour Socrate et le défaut de consentement de Socrate - met spécialement en valeur la disparité de leur relation.

Non seulement Freud, dans sa *Massenpsychologie*, pense l'amour en termes de pouvoir, mais on peut dire encore qu'il l'articule en termes de métaphore. Quand il rend compte de l'état amoureux, il formule cette proposition sérieuse que l'objet est alors mis à la place de l'idéal du moi. On peut donc écrire cette formule:

objet
----
idéal

Freud nous fait écrire cette métaphore de l'idéal sur l'objet, c'est-à-dire en quels termes de structure il est possible d'articuler la théorie de l'amour. On peut dire qu'il suffira à Lacan, à partir de cette substitution, comme d'autres substitutions qui se rencontrent dans l'oeuvre de Freud - j'avais naguère commenté la substitution du principe de réalité au principe de plaisir - il suffira à Lacan de distinguer la fonction de la place et celle des termes, pour arriver jusqu'à cette structure combinatoire et permutative des quatre discours qui est faite de quatre places et de quatre termes.

Evidemment, lorsqu'on distingue - ce que ne fait pas clairement Freud - entre la place et le terme qui l'occupe, c'est-à-dire ce qui rend possible une combinatoire et une permutation, une théorie permutative, il est certain qu'alors il faut préciser les propriétés que comporte la place et donc celles que retient le terme à travers ses pérégrinations. A partir du moment où il y a permutation, il y a un croisement entre les propriétés de la place et les propriétés du terme. Chez Freud, c'est plus sommaire, puisque la métaphore de l'objet comporte que l'idéal du moi cesse de fonctionner: la fonction critique qu'exerce l'idéal du moi sur le moi est conduite à se taire. Lorsque l'objet vient à la place de l'idéal, c'est comme si s'évanouissait, purement et simplement, cet idéal, comme s'il était annulé:

objet

~~idéal~~

L'idéal est barré et donc on n'entend plus que les louanges de l'objet. Là, on est sur le bord d'une structure permutative. Freud est là retenu sur ce bord.

Cette articulation freudienne, qui est une substitution ou une métaphore, est sans doute aussi celle qui inspire à Lacan de retrouver dans le premier discours du *Banquet* - c'est son point de départ - la métaphore de l'amour. Il la rencontre à partir de deux termes qui se trouvent dans le discours du premier des banqueteurs. Vous savez que *Le Banquet* est fait d'une succession de cinq discours. Tour à tour, prennent la parole chacun des invités pour proposer une théorie de l'amour. Dans le premier de ces discours figurent deux termes que Lacan ponctue et isole, ceux de l'amant et de l'aimé, de l'*érastès*, l'amant, et de l'*érôménos*, l'aimé. A partir de ces deux termes, et d'une façon très fondée dans le texte de Platon lui-même, il construit une métaphore. En effet, ce que Platon choisit de mettre au début de son discours de l'amour, c'est la merveille. Ce qui paraît être la merveille de l'amour, c'est précisément que quelqu'un qui est *érôménos*, qui est aimé, se transforme, accepte d'être à son tour *érastès*, aimant.

On peut dire que la lecture de Lacan sur ce point - et c'est ce qui m'a conduit à donner "La métaphore de l'amour" comme titre à cette leçon - paraît d'autant plus justifiée que c'est sur quoi précisément Alcibiade, à la fin du *Banquet*, va buter, à savoir: pourquoi Socrate,

son *érôménos,* Socrate que lui Alcibiade aime, se refuse-t-il à se manifester comme *érastès* à son égard? Pourquoi se refuse-t-il à la métaphore de l'amour? Dans le refus de Socrate à l'endroit de la métaphore de l'amour, Lacan voit une anticipation de la position analytique. C'est le refus de Socrate à l'endroit de la métaphore de l'amour qui lui permet de voir en Socrate une anticipation du psychanalyste.

Cette métaphore, dans le texte, n'est pas écrite. Peut-être a-t-elle été écrite à l'époque au tableau par Lacan. L'*érastès* vient à la place où était l'*érôménos:*

érastès

érôménos

Pourquoi est-ce qu'il y a merveille de l'amour dans cette métaphore? C'est la merveille de l'amour à partir du moment où le désir est situé comme allant de celui qui n'a pas - celui qui manque et qui ne trouve pas là l'aimant, le désirant - vers l'aimé, à savoir celui qui a. Il y a merveille parce que comment se trouve-t-il que celui qui, aux yeux d'un autre, a, accepte, consent, à un moment, à se découvrir à lui comme celui qui n'a pas? C'est donc une question d'attrait, de ce qui fait l'attrait, et de ce qui, à un moment, fait consentir celui qui a à se découvrir, à n'être plus que celui qui n'a pas.

A cet égard, la dignité apparaît du côté de celui qui a, et ce serait une chute pour le sujet de s'admettre comme celui qui n'a pas. On peut dire que tout le Séminaire du *Transfert* est fait pour inverser cette perspective, pour montrer que, sous un autre angle, consentir à être l'aimé, à être repéré à partir de l'objet et comme objet, serait au contraire une chute pour le sujet.

On peut déjà dire qu'avec ces deux termes de celui qui a et de celui qui n'a pas, on a déjà les deux termes de l'algèbre de Lacan, à savoir que celui qui est aimé, celui qui a, c'est petit *a,* et que celui qui n'a pas et qui est le désirant, nous pouvons écrire son manque avec le symbole de $. De telle sorte que la métaphore de l'amour est bien qu'à la place où il y avait petit *a,* s'inscrit $:

$
----
a

D'une certaine façon, dans presque sinon dans tout le commentaire du *Banquet,* Lacan se tient très à distance de son propre vocabulaire. Ca fait que ça se prête à une relecture formalisante. Il y a, si ça vous intéresse, tout un travail à faire, qui est de reformuler ce commentaire en mathèmes, puisqu'il se présente intégralement comme un commentaire littéraire.

Non seulement c'est en termes de pouvoir que se trouve là foncièrement articulée la théorie de l'amour, mais c'est aussi, comme vous le voyez, en termes d'avoir. C'est bien dans ces termes que viendra le grand mythe de Diotime, qui n'est pas une convive présente mais qui se glisse néanmoins dans *Le Banquet* en étant évoquée par Socrate. Lorsque vient son tour de parler, Socrate cède la place à une femme en évoquant la rencontre qu'il a eue avec elle. Lacan, en bon commentateur, exerce son esprit à saisir pourquoi, à ce moment-là, Socrate, plutôt que de dire ce qu'il en est, évoque Diotime et le discours qu'elle lui aurait fait quand il était allé la voir. Lacan dit de façon amusante: *vous imaginez bien que si, à un*

moment de mon exposé, je cédais la parole à Françoise Dolto, vous vous demanderiez à quoi ça répond.

Lacan donne donc toute sa valeur au discours de Diotime, mais, contrairement à la plupart des commentateurs, il ne considère pas du tout que c'est Diotime qui articule la vérité platonicienne de l'amour. Au contraire, et c'est là une des choses les plus remarquables de son commentaire par rapport à la tradition. C'est plutôt Diotime qui a été considérée, jusqu'à Lacan, comme présentant la plus pure théorie platonicienne de l'amour. Elle explique que l'amour est déjà une voie de conduction vers une vérité supérieure, une voie de conduction vers l'au-delà, que tirée en avant par la beauté, l'âme est susceptible d'élévation: ça nous met en mesure d'apercevoir le supra-terrestre, ça nous met en mesure d'accéder au céleste, à l'ultra-monde, au monde au-delà. Vous savez que cette théorie de l'amour, quand on a redécouvert *Le Banquet* à la Renaissance, est passée pour inspirer à l'artiste la conscience et l'orgueil de sa condition, puisque fabriquant des choses belles, à aimer, il était là lui-même à indiquer le chemin du supérieur.

Le plus frappant du commentaire de Lacan, c'est donc de faire chuter l'amour de cette idéalisation, pour nous ramener, en fait, à ce qui se passe une fois ce voile déchiré. En effet, au moment où l'on atteint avec Diotime les réalités supérieures de l'amour, voilà qu'arrive Alcibiade, un Alcibiade singulièrement aviné, pas tout à fait ferme sur ses jambes, et qui se met à raconter une histoire qui est bien loin d'être recommandable, l'histoire de sa fascination pour Socrate et de quelques attouchements suspects avec lui. Au point que, comme le relève Lacan, on s'arrêtait prudemment à Diotime dans beaucoup de commentaires philosophiques du *Banquet*, considérant qu'avec Diotime on avait atteint le *nec plus ultra*, et que la garniture qui venait après faisait vraiment mauvais effet dans une classe de philosophie. Le plus frappant du commentaire de Lacan, c'est donc cette trouée du discours de Diotime, et ce retour au ras des pâquerettes d'une histoire bâtarde entre Alcibiade et Socrate.

Tout ceci donc, en termes de pouvoir, mais aussi en termes d'avoir. C'est même si marqué que, du coup, grâce à Lacan, on comprend pourquoi il y a, au début, le discours de Phèdre, le discours de la métaphore de l'amour, et que c'est le problème que posera Socrate à Alcibiade à la fin du *Banquet.* On comprend aussi pourquoi le deuxième discours du *Banquet,* tel que l'analyse Lacan, c'est l'amour vu par le riche. Il s'agit de la psychologie du riche quant à l'amour, éventuellement de ses difficultés avec l'amour. Dans ce second discours, toute la question est de savoir où il faut investir, quels sont les objets qui méritent d'être investis dans l'amour. Dans toute cette affaire d'investissements, quels sont les objets qui méritent l'amour? Ca peut être une question pour le riche, pour celui qui a.

D'une certaine façon, à ce stade, il peut sembler que le déplacement de Freud à Lacan consiste en ceci, que ce qui est appelé l'objet d'amour chez Freud, c'est ce que le sujet *est,* tandis que, chez Lacan, c'est ce que le sujet *a* - ce qu'il appelle l'objet *a.* Il semble donc qu'il y a, tout au long de ce Séminaire ou de ce commentaire du *Banquet,* une mutation du concept de l'objet. Derrière ce commentaire du *Banquet,* il y a la *Massenpsychologie.* Mais il y a aussi le texte d'Abraham sur le développement de la libido. Puisque ce que Lacan vise dans ce commentaire du *Banquet*, c'est l'*agalma,* la chose précieuse, dont Alcibiade croit que Socrate est le contenant, le choix du *Banquet* de Platon répond aussi au souci d'illustrer la théorie de l'objet partiel. Les deux références de ce commentaire du *Banquet* sont au croisement de la *Massenpsychologie* et du "Développement de la libido" d'Abraham. A quoi s'ajoute, en troisième, un article de Nunberg qui est une référence tout à fait importante. Il faut attendre les pages 172 et suivantes pour que Lacan lâche le morceau, et expose que la fonction de l'objet partiel est une des grandes découvertes de l'investigation analytique. C'est ce qui, après coup, permet de relire son commentaire du *Banquet* comme une illustration de l'objet partiel d'Abraham.

Je laisserai le plaisir aux gens qui sont ici de lire la façon dont Lacan présente les cinq discours préliminaires du *Banquet.* Mais vous verrez que dans le premier discours, il s'agit de la métaphore, que dans le deuxième, il s'agit de la richesse et que ça met en avant le thème de l'avoir, que dans le troisième, il s'agit de l'harmonie, de l'amour décrit à partir de l'harmonie et qui prépare le fait que l'objet *a* fait précisément objection à l'harmonie.

Vous verrez ensuite que le quatrième et le cinquième discours se répondent dans un chiasme qui pourrait être aussi formalisé, puisque le quatrième discours est celui

d'Aristophane, le poète comique, et que le cinquième est celui d'Agathon, le poète tragique. Lacan - et il me semble le premier à l'avoir fait - marque précisément que le comique est là convoqué pour tenir un discours plutôt tragique, et que c'est le tragique qui nous fait, de l'amour, une description vraiment comique.

C'est chez le comique Aristophane que la tradition a cueilli, depuis toujours, le mythe des moitiés, ce mythe qui voudrait que chacun, à l'origine, était partie d'un tout où il y avait un seul, un seul qui s'est ensuite trouvé séparé de sa moitié fondamentale. Cette nostalgie a été inscrite comme étant la théorie platonicienne de l'amour, sans qu'on s'occupe du paradoxe que relève Lacan. En effet, Aristophane, c'est plutôt le comique gras. Il a été, en plus, un ennemi tout à fait avéré de Socrate, puisqu'il l'a mis sur la scène d'une façon ridicule. Lacan marque donc que cette description de la nostalgie amoureuse, elle fait plutôt rigoler tout le monde. Les érudits, eux, ont pris ça au sérieux, mais il y a, dans *Le Banquet*, toutes les traces pour considérer Aristophane comme absolument ridicule avec cette affaire de moitié. Ce qu'Aristophane présente-là, on peut dire que c'est une écriture du rapport sexuel. C'est le comique grec qui est préposé à nous présenter un idéal du rapport sexuel pensé dans le registre de l'unité, et précisément de la sphère. C'est pourquoi ce discours est vraiment, en fait, la dérision de la sphère.

Pour Agathon, on n'a jamais, dans la tradition, inscrit ce qu'il disait au rang de la bonne doctrine. On a toujours trouvé qu'Agathon était plutôt ridicule, alors que Lacan fait voir que c'est précisément au poète tragique qu'il est donné le rôle de révéler ce qui est beaucoup plus près de la nature de l'amour que le tragique, à savoir son caractère comique. Pour un tragique grec, l'amour, c'est vraiment de l'ordre du comique. Toute la description d'Agathon est dans ce registre. Elle fait voir, dans les termes de Lacan, page 132 - et par là Lacan prépare l'*agalma* - *"que l'amour est ce qui est vraiment inclassable, ce qui vient se mettre en travers de toutes les situations significatives, ce qui n'est jamais à sa place, ce qui est toujours hors de ses gonds"*. C'est le point notable.

Il est possible que les auditeurs de l'époque aient été lassés par cette présentation minutieuse de chacun de ces cinq discours. A les rédiger, ça n'est pas du tout l'effet que ça me fait et que je pense que ça vous fera à les lire.

Nous avons là cinq perspectives dont chacune a ses valeurs. Lacan note, page 204 - je l'avais déjà évoqué une fois à un autre propos: *"C'est le propre des vérités que de ne jamais se montrer tout entières. Pour tout dire, les vérités sont des solides d'une opacité assez perfide"*. Il compare les vérités à des solides autour desquels il faut tourner, et on peut dire que c'est là une des leçons du *Banquet* de Platon lui-même. L'amour est présenté comme un solide, et on à s'enseigner des différentes perspectives du discours qui tourne autour. Il n'y a pas une perspective unique. Elle est nécessairement multiple. Il y a toujours un autre côté. Même l'anecdote finale d'Alcibiade et Socrate s'annule par le chemin qu'il a fallu pour y arriver, parce que si on la racontait d'emblée, ce serait simplement une petite histoire un peu curieuse et un peu graveleuse, alors qu'elle prend justement sa valeur de la série où elle est inscrite.

Voilà les cinq discours préliminaires tels que je les ordonne. Puis viennent se répondre l'épisode de Diotime et l'épisode d'Alcibiade. Diotime présente l'amour qui tire vers le haut, elle est l'image la plus conventionnelle de l'idéalisme platonicien, et Alcibiade arrive, aviné, pour raconter son histoire au ras des pâquerettes. Je suis loin d'avoir lu tous les commentaires qu'il y a eu sur *Le Banquet,* mais je crois qu'aucun autre que celui de Lacan ne nous met en mesure de saisir l'articulation profonde du texte de Platon.

Pour sauter maintenant dans l'histoire d'Alcibiade et la prendre en court-circuit, la question qui reste pour le lecteur et que traite Lacan, c'est: qu'est-ce qu'il y a d'aimable dans Socrate? Parce que ce n'est pas tout de prendre pour argent comptant ce que note Alcibiade quand, à un moment, il évoque les petites figurines de Silène - le Dieu Silène étant le compagnon de Dionysos - petites figurines que l'on peut dévisser pour, à l'intérieur de l'enveloppe laide, trouver des petits objets précieux. Il y a donc, à l'intérieur de Socrate, quelque chose de précieux, et c'est ça qui a attiré Alcibiade. Mais ce qui n'apparaît pas à la première lecture de ce commentaire de Lacan, c'est d'où vient cet *agalma,* de quoi il est formé, de quoi il est fait. De quoi est fait quelque chose qui appartient à Socrate?

Si on voulait utiliser les signes de la théorie des ensembles comme je l'ai fait naguère, on dirait qu'il y a clairement un objet inclus dans le sujet Socrate, et que c'est là ce que présente vraiment l'anecdote d'Alcibiade:

$a \subset S$

La réponse mystérieuse de Lacan, il faut aller la chercher presque entre les lignes. Au fond, chez Abraham, l'objet partiel est nommable, c'est quelque chose, alors que concernant Socrate, il n'y a rien qui indique le quelque chose qui serait la substance de cet objet. Il apparaît précisément voilé, il n'est pas vu. C'est un désir qui est allumé par quelque chose qui est voilé, dont Alcibiade est sûr que c'est là sans l'avoir jamais vu, et qui est donc comme une sorte de secret de Socrate. Il me semble que la réponse qui s'indique à travers ce Séminaire, c'est que cet *agalma*, si c'est petit *a*, se fabrique à partir du sujet barré. Il s'agit de quelque chose qui se forme du manque-à-être.

Curieusement, on peut dire que ce qui luit à la fin du commentaire de Lacan, sans être dégagé, révélé, c'est une seconde métaphore de l'amour, la métaphore qui fait que précisément se forme, à partir du manque-à-être du sujet, quelque chose qui peut le faire *érôménos*. C'est donc une métaphore exactement inverse à la première:

érôménos   *a*

---------------- ----

érastès $

C'est précisément là où il y avait du manque, là où il y avait du désir, là où il y avait le sujet barré, que se forme ce qui le fait aimable. Vous pourrez constater ça à la page 156 du Séminaire, où vous avez toute la perspective qui a été construite au départ, celle qui se retrouve encore dans le discours de Diotime avec le mythe de la naissance de l'amour, et qui débouche sur un autre mythe que j'avais évoqué une fois, celui de Poros et Aporia, cet amour qui est né du dieu de la ressource et de la pauvre dépourvue.

Depuis le début, avec Diotime, tout est pris dans la parenthèse de l'avoir. Mais dans la partie finale, il y a une inversion, une inversion dont vous avez la marque dans cette page 156: *"Le terme de la visée n'est plus au niveau de l'avoir, mais au niveau de l'être [...] il s'agit d'une transformation, d'un devenir du sujet."* Ca s'oppose donc à tout ce qui a été mis d'abord en place de cet objet comme quelque chose qu'on a. L'objet lui-même se révèle comme une transformation du manque du sujet.

C'est ce que Lacan dit. C'est comme ça que je lis cette phrase très singulière dans cette même page 156: *"Plus il désire, plus il devient lui-même désirable"*. C'est dans cette phrase que je vois ce qui n'est pas développé du secret de Socrate, et qui est précisément qu'il s'est, lui, en quelque sorte identifié à son propre sujet, à ce qu'il est comme sujet. Ca fait de lui, en effet, un désirant, quelqu'un qui est habité par le désir de savoir. C'est précisément cette intensité du désir chez Socrate qui lui donne comme l'apparence de quelqu'un qui a ce dont l'autre manque.

Vous verrez qu'il y a comme un paradoxe dans ce commentaire. Lacan relève bien que Socrate sait montrer tant et plus l'*érastès* d'Alcibiade. Il montre bien qu'il apprécie Alcibiade, qu'il a quelque chose pour Alcibiade. D'autre part, il se trouve qu'Alcibiade, fasciné par le désir de Socrate, par rien d'autre que par son désir, en a fait son *érôménos*. Alcibiade l'aime, croit l'aimer. C'est là le paradoxe de la position de Socrate, dont on peut dire qu'il ne s'éclaire qu'après coup par la psychanalyse. C'est que tout en n'ayant pas caché

en quel sens il était l'*érastès* d'Alcibiade, et alors même qu'il est son *érôménos,* Socrate se refuse à être son *érôménos*, il se refuse à être le désirable, il se refuse à être ce qui est digne d'être aimé, c'est-à-dire qu'il y refuse son consentement.

C'est là que Lacan note, page 185, que Socrate sait qu'il n'y a rien en lui d'aimable, que son essence est de l'ordre du vide, du creux. Socrate est celui qui sait que c'est à partir de ce qu'il présente de vide, à partir de ce qu'il n'a pas, que surgit cette apparence qui fait miroiter ses *agalmata* au regard d'Alcibiade. C'est précisément parce qu'il se pose comme le vide qu'il est en mesure d'interpréter le discours d'Alcibiade, c'est-à-dire de le rediriger vers celui qu'il aime vraiment: *Alcibiade, c'est vraiment celui-là que tu aimes, ce n'est pas moi.* Et à ce moment-là, il montre ce beau garçon qu'est Agathon, le poète tragique, juste couronné des lauriers du théâtre.

Cela renvoie au passage où, en effet, Socrate a choisi de s'installer au banquet à côté d'Agathon. Il y a là un petit passage amusant sur ce qui est plein et ce qui est vide: *Ah! je suis content d'être à côté de toi parce que tu es plein de savoir - Mais pas du tout! c'est chez toi qu'il y a du plein...* Ce passage trouve sa valeur et son équilibre dans la lecture de Lacan. Agathon et Socrate sont l'un à côté de l'autre, comme plein et vide: d'un côté, le sujet barré à quoi Socrate lui-même s'identifie, sait qu'il est réduit, et, de l'autre côté, Agathon qui est le véritable objet, Agathon que Socrate veut révéler comme le véritable objet d'Alcibiade.

C'est là que ce commentaire du *Banquet* est tout proche de la proposition de la passe qui nous occupe cette année. Dans cette proposition de la passe, Lacan réécrit une fois de plus, et tout à fait explicitement, son commentaire du *Banquet,* en marquant que son algorithme du sujet supposé savoir est strictement identique à l'*agalma* socratique. Il ne dit pas que tel ou tel terme serait identique, mais que l'algorithme lui-même n'est pas autre chose que cet *agalma.*

On peut dire que ce qui apparaît encore réservé dans le Séminaire du *Transfert,* c'est comment Socrate a séduit Alcibiade, à partir de quoi il a fait miroiter pour Alcibiade ses *agalmata.* Qu'est-ce qu'il a fait pour ça? Qu'est-ce qu'il avait donc pour faire croire à Alcibiade qu'il y avait ces choses précieuses à l'intérieur de lui? On peut dire que la solution est encore voilée dans ce Séminaire, et que c'est seulement avec la proposition de la passe que Lacan donnera sa réponse, à savoir que ce qui a produit l'effet d'*agalma* n'est pas autre chose que la théorie du sujet supposé savoir.

D'ailleurs, vous verrez que c'est précisément à un point de ce Séminaire que Lacan - tout discrètement et sans doute pour la première fois dans ces termes-là - qualifie la place de l'analyste comme la place où nous sommes supposés savoir. Il le fait page 315, au début de son commentaire sur Claudel. Avant de s'engager dans ce commentaire sur Claudel, il fait un petit excursus sur le transfert. Il y a toute une première partie de ce Séminaire qui est vraiment placée sous cet exergue, à savoir la place où nous sommes attendus, c'est-à-dire la place où nous sommes supposés savoir.

Le point de capiton qui manque dans le Séminaire du *Transfert* pour faire le joint - c'est un Séminaire qui donne l'impression que toutes ses parties ne sont pas adjointées complètement - le point de capiton qui manque, c'est le sujet supposé savoir, dont on n'a que quelques traces, que quelques amorces dans ce commentaire du *Banquet*, et qui se découvre bien plus loin dans le Séminaire. Ce qui peut faire office pour nous de point de capiton, c'est cette phrase de la proposition de la passe que j'avais naguère commentée, cette phrase qui manque au commentaire du *Banquet*: *"Socrate sait qu'il ne détient que la signification qu'il engendre à retenir ce rien."* Cette phrase viendrait parfaitement se loger dans la page 185 du *Transfert*, quand Lacan dit: *"Socrate [...] il n'y a rien en lui qui soit aimable. Son essence est cet* ouden, *ce vide, ce creux*". A la suite, on pourrait ajouter: *"Socrate sait qu'il ne détient que la signification qu'il engendre à retenir ce rien."*

Ce *retenir ce rien*, c'est quelque chose d'autre que simplement un sujet barré. Ce *retenir ce rien*, qui qualifie la position de l'analyste, c'est quelque chose qu'on pourrait écrire par un $ entre parenthèses:

($)

Socrate retient le rien de son propre sujet, c'est-à-dire qu'il ne consent à aucune représentation par le signifiant, c'est-à-dire qu'il ne dit jamais oui là où on l'identifie, mais qu'il dit: *voyons voir.* C'est ce qui rend Socrate insituable dans son discours. Il est lui-même dans l'interrogation qu'il pratique sur l'autre. Il est en quelque sorte atopique, on ne sait pas où il est. Il faut dire que *Le Banquet* lui-même en est l'exemple, puisqu'on ne sait pas quelle est sa vraie de vraie théorie sur l'amour.

Dire que l'analyste est dans la position de retenir le rien, c'est la même chose que de dire qu'il n'est pas représenté par le signifiant, qu'il ne dit pas oui, qu'il ne consent pas à sa représentation signifiante, et que par là il engendre une signification de savoir. Il y a là deux verbes: il *engendre* une signification et c'est en même temps la seule chose qu'il *détient.* Ce mot de *détenir*, c'est ce qui qualifie le rapport du sujet avec l'*agalma.* Il ne détient que ça, c'est-à-dire qu'à retenir le rien, il ne détient qu'une signification.

En relisant ce Séminaire, j'ai été conduit à noter que quand, page 312, Lacan va pour la première fois amener son sujet supposé savoir, amener la théorie même de la supposition, c'est encore ce verbe de *détenir* qui lui vient: *"le secret que nous sommes censés détenir".* Vous avez ce *détenir* qui sera ensuite écrit dans la proposition de la passe. C'est là poser le ressort du transfert exactement comme la transformation, chez l'analyste, du sujet barré en objet *a.* La question qui est là posée et qui conditionne la structure des quatre discours, c'est la formule que je pourrais écrire ainsi: le $ entre parenthèses pour imager le *retenir le rien*, et puis une double flèche de production:

($) → *a*

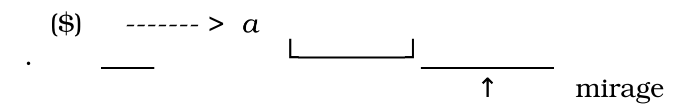
Le ressort du transfert, c'est le mode de rétention de ce rien qui est susceptible de se transformer pour l'autre en *agalma.*

Ce qui est là annoncé par Lacan mais sans être traité, il faut en rendre compte à partir de la parole. En effet, c'est déjà dans ce Séminaire que s'amorce la distinction du transfert et de la répétition, distinction qui ne sera développée que dans le *Séminaire XI.* Je l'avais dit à l'époque: il est notable que dans ce *Séminaire XI*, le transfert et la répétition soient distincts. Eh bien, c'est dans le Séminaire du *Transfert* que ça s'amorce.

Lacan rappelle qu'il a toujours invité à penser le transfert à partir de la répétition, et il se réfère à un article d'Hermann Nunberg, *"Transferance and reality".* C'est un article de 1951 et qui pose en effet la question de savoir si le transfert n'est que répétition. Nunberg répond déjà que non. On peut dire que c'est une source tout à fait capitale de Lacan, source qu'il n'a pas, à ma connaissance, mentionnée dans ses *Ecrits,* mais qu'il mentionne dans ce Séminaire du *Transfert* en la critiquant. Il critique l'article de Nunberg mais celui-ci reste un repère tout à fait essentiel. En effet, dans tout ce qui est le rapport d'Alcibiade et de Socrate, il n'y a aucun élément de répétition. Ce qui arrête Alcibiade chez Socrate, c'est bien le rapport de Socrate avec l'*épistémè,* c'est bien qu'il soupçonne que Socrate pourrait savoir. A cet égard, la question de $ et de petit *a* passe par le savoir, et pourquoi alors ne pas l'appeler le plus-de-jouir de Socrate?

Ca nous fait voir quelque chose, à savoir que c'est déjà à partir du sujet supposé savoir qu'il est vraiment possible de distinguer le transfert et la répétition. C'est pourquoi c'est le même mouvement, mais dans le sens contraire, que nous retrouverons dans *Les quatre concepts fondamentaux*, à savoir la distinction du transfert et de la répétition, avec ensuite quelques chapitres sur le sujet supposé savoir.

Cette place où nous sommes supposés savoir, il faut dire qu'elle est encore loin de l'équilibre de la doctrine que Lacan en fera plus tard. Ce qu'il accentue encore dans le Séminaire du *Transfert,* c'est que la place de l'analyste, c'est celle-ci:



C'est la place où l'on retient le rien, de telle sorte que ce petit *a* est encore à la limite d'être un mirage qui se produit chez Alcibiade.

Si vous lisez le Séminaire du *Transfert,* vous pouvez avoir le sentiment que la conclusion de Lacan est exactement l'envers de ce qu'il va développer dans *L'envers de la psychanalyse* sur la place de l'analyste, puisque nous trouvons, précisément page 315, cette formule: *"il faut que, d'une certaine façon, nous soyons vraiment ce $, que nous soyons au dernier terme celui qui voit petit* a, *l'objet du fantasme".* Autrement dit, dans ce Séminaire, Lacan situe encore la place essentielle de l'analyste comme la place du sujet barré, comme celui qui est capable de s'identifier à sa place de sujet, comme celui qui n'est pas représenté par un signifiant, qui est un vide.

Mais il faut que Lacan appelle un autre terme pour rendre compte de la présence de l'analyste. On s'aperçoit qu'il y a beaucoup de difficultés à nommer cette place, et on voit bien Lacan être tenté de la nommer grand *phi,* c'est-à-dire le phallus symbolique, défini comme le signifiant qui annule tous les autres signifiants. Aussi bien, il se trouve amené à développer le concept de présence réelle, et à attribuer au phallus symbolique une présence réelle qui vient exactement répondre au manque, au vide qui qualifie ce sujet. On voit que c'est finalement la nécessité d'articuler à la fois le vide et la présence dans la position de l'analyste qui lui fera préférer ensuite élaborer l'objet *a*, et repérer sur cet objet la position de l'analyste:

($) → *a*

↑

Il est très frappant de voir le point où Lacan est finalement conduit dans ce Séminaire, et qui est apparemment le contraire de ce qu'il dira bien plus tard. L'analyste vient occuper la place du sujet dans l'expérience analytique, et ça oblige corrélativement Lacan à développer la présence réelle, etc. Plus tard, il reformulera les choses en identifiant l'analyste à la position de l'objet. Disons que ça sera alors une autre métaphore qu'il lui faudra amener, la métaphore de la jouissance, métaphore qui sur les précédentes a une différence, à savoir qu'elle laisse un résidu:

A
----- → *a*
J

J est barré

Elle laisse un résidu appelé petit *a*, mais nous verrons, dans les difficultés et les entours théoriques de cet objet *a*, qu'il faut à la fois que le rien, l'*ouden*, et la présence soient dans petit *a*. Quand Lacan forgera la théorie de l'objet *a*, il faudra qu'il préserve le rien dans ce

petit *a*, et c'est ce qui le conduira à dire que ce petit *a* est l'enveloppe de la castration, tout en lui conservant sa présence de plus-de-jouir.

Bon, eh bien, je vais m'arrêter là. Inutile de vous recommander la lecture du *Banquet* de Platon. Je vous retrouve la semaine prochaine à la même heure.

LA QUESTION DE MADRID XII
Jacques-Alain Miller
Cours du 13 mars 1991

Il paraît que vous avez été contents que paraissent les Séminaires du *Transfert*, que j'ai présenté la dernière fois, et de *L'envers de la psychanalyse*, dont je n'ai pas parlé. Puisque vous avez été contents, moi aussi. Je suppose que dans l'intervalle, vous avez eu le temps, ce Séminaire du *Transfert,* de le lire. Au moins les fans. Peut-être l'avez-vous lu pour y chercher les erreurs, les erreurs que j'y ai laissées. Je les ai laissées pour qu'on les trouve. Ca met du suspens à la lecture.

Je m'aperçois que du fait de cette sortie, je suis devenu un lecteur de ce Séminaire. Il se peut finalement que dans le travail de l'établir, je ne l'étais pas tout à fait. Comme je suppose qu'il y a parmi vous un certain nombre de lecteurs, je ne verrai aucun inconvénient à ce que l'un ou l'autre me signale, et pourquoi pas ici même, ce qui a fait pour lui, ou pour elle, un point sensible ou un intérêt spécial, une entre-vision ou une difficulté. Puisque cette année nous avons pris le style ou l'allure d'un séminaire, ce serait une fort bonne occasion. Est-ce qu'il y aurait des candidats? En tout cas, qu'ils y songent et qu'ils se manifestent à un moment ou à un autre.

Dans ce Séminaire du *Transfert,* il y a - c'est indiqué comme tel - un décor. Il y a les décors de la scène du *Banquet,* quand ça commence, avec les dix personnages qui meublent

la scène, et on ne peut pas s'empêcher de se poser la question de ce qu'il y a derrière ce décor. Cette métaphore est peut-être d'autant plus appropriée que ce Séminaire se termine par une reprise du jeu du miroir, écrit par Lacan l'année d'avant, pendant son Séminaire de *L'éthique de la psychanalyse,* c'est-à-dire, en fait, à Pâques de cette même année où commence le Séminaire du *Transfert.* Ce jeu de miroir est destiné à produire une illusion et à montrer par quels artifices elle vient - cette illusion est modifiable - pour ce qui n'est même pas là le regard mais un oeil.

Eh bien, il y a sans doute un décor d'autant plus rutilant, d'autant plus prégnant, attachant, organisé, qu'il y a un derrière de ce décor. En effet, on ne peut pas s'empêcher de penser que Lacan ne dit pas tout. Pas au sens où il ne dirait pas le vrai sur le vrai, parce que, d'une part, il n'y en a pas, et que, d'autre part, il le cherche. Il ne l'a pas dans sa poche. On voit, au cours de cette année, arriver un certain nombre d'éléments dont on peu se demander d'où ils viennent. On peut se demander ce qui fait le fil conducteur de cette recherche.

Ca se présente, en définitive, d'une façon assez hachée. Après douze leçons consacrées au *Banquet,* on fait un petit tour du côté de psychanalystes contemporains, théoriciens du contre-transfert, ou du côté de Nunberg, le premier à avoir introduit, d'une façon aussi claire, une disjonction entre transfert et répétition. Et puis aussitôt, on fait un tour - un tour qui ne s'ensuit pas du mouvement précédent d'une façon évidente - du côté des stades du développement: comment s'articulent, en termes de désir et de demande, le stade oral, le stade anal, le stade génital? Et puis, ensuite, on conte l'histoire antique de Psyché. Et puis voilà trois leçons sur des pièces de Claudel, qui viennent - on en a presque le sentiment - comme un cheveu sur la soupe, et qui forcent d'ailleurs Lacan lui-même à essayer de justifier ça. Au moment où il n'a plus assez de temps pour boucler son Séminaire du *Transfert,* le voilà parti dans Claudel. Enfin, la fin du Séminaire prend comme base la "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache", qui est à paraître. Tout ça peut évidemment donner le sentiment d'un ensemble déjointé, hétérogène, hétéroclite.

Il y a une question qui peut-être déborde le commentaire ligne à ligne. De toute façon, un Séminaire de Lacan n'est pas tout à fait justiciable d'un commentaire ligne à ligne comme pour ses *Ecrits.* Dans les Séminaires, ce sont des masses plus amples qui se déplacent, moins sûres dans le détail, moins acérées, moins certaines. Mais on ne peut pas ne pas se poser la question de savoir à quelle logique ça obéit. Et se poser la question ne peut pas voiler le fait que bien des questions qui sont agitées restent ouvertes.

Dans ce Séminaire, on ne peut pas dire qu'il y a, sur le point même du transfert, une conclusion. Mais il y a cependant, et très sensiblement, un déplacement de perspective. D'ailleurs, Lacan justifie le choix qu'il a pu faire du *Banquet* par ceci, qu'il entendait entamer la question du transfert par un autre bout que par le bout de la répétition. Il s'agit d'une autre perspective, mais on est bien forcé de constater que bien des voies indiquées dans ce Séminaire ne sont pas suivies. Nous qui en savons plus que les auditeurs de l'époque, nous qui savons vers quoi Lacan est allé - en particulier dans *L'envers de la psychanalyse*, qui marque une date, celle de la sortie des quatre discours qui nous servent bien souvent de repères aujourd'hui - nous donc, au point où nous en sommes, nous pouvons rétrospectivement nous apercevoir qu'il y a des voies qui ont été abandonnées par Lacan. Donc, ce qui se présente comme un chantier, et si nous voulons le lire de façon intelligente, il faut se demander à quoi ça répond pour Lacan. Ce n'est pas explicité et ça laisse un travail à faire sur ces fils qui restent pendants.

Je vais essayer de vous dire certains points, précautionneusement parce que je ne pense pas que vous ayez encore absorbé l'ensemble de la question et déjà lu tout le Séminaire.

Peut-être puis-je commencer cette réflexion en vous rappelant une notation qui figure dans les *Ecrits* de Lacan, page 837, où il évoque Freud comme éventuel convive du *Banquet* de Platon: *"C'est ainsi qu'au* Banquet, *Freud est un convive qu'on peut se risquer à inviter impromptu, ne serait-ce qu'à se fier à la petite note où il nous indique ce qu'il lui doit dans sa justesse sur l'amour, et peut-être dans la tranquillité de son regard sur le transfert."*

C'est là inscrire *Le Banquet* de Platon au rang des références de Freud. C'est l'accréditer freudiennement. C'est une très jolie idée d'inviter Freud à ce *Banquet.* Est-il si sûr que Freud aurait été à l'aise parmi ce que Lacan lui-même appelle *"ces vieilles lopes"*? Est-ce que

Freud aurait eu l'humour de frayer avec ces convives? On prêterait plus volontiers à Lacan lui-même d'avoir été à l'aise aux côtés d'Agathon et d'Aristophane.

Mais, en effet, *Le Banquet*, comme *La République,* est une des lectures de Freud, au moins le Livre IX qui revient régulièrement dans ses références. Nous avons un témoignage précis de cette lecture de Freud dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité.* Dès le début de ces *Trois essais*, c'est presque la première référence qui vient sous la plume de Freud, quand il présente la conception populaire de l'instinct sexuel. Il la présente à partir du discours d'Aristophane sur le mythe de l'être humain comme unité, unité qui aurait été coupée en deux moitiés qui s'efforceraient de se rejoindre dans l'amour.

C'est là une place tout à fait importante. On voit Freud, pour présenter tout ce qu'il y a de gauchi dans la sexualité de l'être humain, tout ce qu'il y a de déplacé, de tourmenté, de mal à sa place, de déjointé, de *odd* - pour reprendre le terme anglais que Lacan amène dès le début du *Transfert* - on voit Freud prendre sa référence, comme mesure des aberrations de cette sexualité, dans le mythe de l'Un sexuel d'Aristophane. Cela lui permet de montrer à quel point l'expérience dément cette conception aristophanienne. Il le dit très vite, puisqu'il considère - ce n'est peut-être pas si clair dans le texte même - que ces deux moitiés sont mâle et femelle, et que dans l'expérience il y a des hommes qui cherchent des hommes et des femmes qui cherchent des femmes. Evidemment, étant donné le contexte, Aristophane ne l'ignorait certainement pas.

Les *Trois essais*, d'emblée, sont faits pour démentir la fonction du Un dans la sexualité, du Un qui pourrait fonder le rapport sexuel, pour démentir l'idée que H + F = 1, pour démentir que le rapport sexuel puisse s'écrire. Il faut dire que la formule à laquelle Lacan est arrivé sur le tard - *"Il n'y a pas de rapport sexuel"* - est ce qui supporte l'ensemble des *Trois essais* de Freud. C'est tout à fait manifeste dès le début du texte dans cette référence aristophanienne. En tout cas, il n'y a pas un rapport qui puisse s'établir entre les sexes sur la base d'une complémentarité, et c'est ce que Freud met en question dans ses *Trois essais*.

Cette même référence, on la retrouve dans l'*Au-delà du principe du plaisir,* au chapitre VI, sous une forme plus sophistiquée, puisque Freud emprunte à ce mythe une notation complexe: il y voit une illustration du besoin de revenir à un état de chose antérieur. C'est un retour au point de départ, puisque les deux moitiés s'efforcent de reconstituer l'unité de l'être. Mais au fond, si Freud amène, au beau milieu de l'*Au-delà du principe du plaisir,* cette référence à Aristophane, c'est - et il le dit explicitement - parce que là lui fait défaut une explication qui serait scientifique sur l'origine de la sexualité.

Le mythe d'Aristophane lui a donné une piste, une piste pour développer une sorte de biologie fantastique, puisque la fonction de faire du Un - qui est celle qu'Aristophane attribue à Eros - opérerait, dans cette songerie freudienne - Freud dit qu'il l'avance sous toutes réserves, qu'il ne peut pas y souscrire entièrement - opérerait déjà avec les particules de la substance vivante, ce qui veut dire que ce serait cette fonction qui permettrait à ladite substance d'atteindre un état multicellulaire et donc de donner des organismes. Déjà au niveau des cellules, la fonction de faire du Un opérerait pour les rapprocher et pour, de proche en proche, construire les êtres vivants. Ce serait vraiment aux origines mêmes de la vie que déjà fonctionnerait Eros, avant qu'aucun être n'ait figure humaine. Ce serait vraiment, en termes lacaniens, un Eros dans le réel.

Freud se montre attentif au fait que Gomperz signale une théorie comparable dans les Upanishads et que le nommé Ziegler en signale une à Babylone. Derrière le mythe d'Aristophane, il y aurait donc des références orientales, dont on peut dire que Freud aimerait les voir pousser jusqu'à l'Egypte. Autrement dit - et c'est un des points de perspective de l'*Au-delà du principe du plaisir* - on voit Freud étendre la libido jusqu'aux cellules. C'est même pourquoi la libido freudienne devient Eros, pourquoi Freud lui-même va l'appeler Eros. Eros, c'est la libido en tant qu'elle maintient ensemble des morceaux de substances vivantes, en-deçà même de l'être humain.

Vous savez que cet Eros-là, qui est une libido généralisée et déportée aux origines mêmes de la vie, Freud va l'inscrire dans sa théorie en la couplant avec Thanatos. Cet Eros-là, qui a une place tout à fait importante dans l'élaboration théorique de Freud au moment où il doit avoir recours à des noms mythiques pour indiquer la juste place de la théorie des pulsions - comme je l'avais dit: il est clair que la pulsion freudienne n'est pas pure biologie mais une biologie mythifiée, une biologie dont on peut voir dans ce chapitre qu'elle est orientée par

Aristophane - eh bien, cet Eros-là, cet Eros théorique, il sort tout droit du *Banquet*. C'est l'Eros dont il est question dans *Le Banquet*.

En ayant recours au *Banquet*, Lacan a donc recours à un des fondements et à une des articulations tout à fait essentielles de la théorie de la libido chez Freud. Voyez, par exemple, ce que dit Freud en 1920 - c'est une référence que j'avais déjà signalée naguère - dans la préface à la quatrième édition des *Trois essais*. Il explique que le concept de sexualité dont il fait usage n'est pas ce qu'un vain peuple pense, que c'est un concept élargi de la sexualité et qui correspond à l'Eros de Platon. Le concept freudien de la sexualité tient à cette histoire du *Banquet*. Il y a des attaches.

Voyez encore, dans un texte de 1925 qui s'intitule "Les résistances à la psychanalyse", Freud définir la sexualité, non par l'impulsion des deux sexes à s'unir, non par le plaisir sexuel - le plaisir des organes génitaux, comme il s'exprime - mais par l'Eros du *Banquet*. La sexualité, c'est plutôt l'Eros du *Banquet*, l'Eros qui inclut tout, qui préserve tout, qui est la fonction unitive par excellence.

On trouve également la même chose dans son texte sur Goethe, où il félicite ce dernier d'avoir eu l'idée d'un Eros qui reste le même à travers toutes ses manifestations. Il félicite Goethe d'avoir à ce propos pratiqué comme une anticipation de la psychanalyse. Il y a un passage de Goethe qu'il relève, et où celui-ci signale qu'il avait affaire à une dame très déprimée à cause de choses qui lui étaient arrivées. Goethe explique, très content de lui, comment il s'y est pris, à savoir qu'il l'a priée de tout lui dire, de lui raconter dans le petit détail tout ce qui lui est arrivé, avec aussi ce qu'elle se reproche à ce propos, et qu'à la fin il l'a en quelque sorte absoute en lui disant: *maintenant, c'est passé*, et qu'alors la dame s'est mise à rire avec lui. Freud note que Goethe démontre là un sentiment très fin de l'Eros platonicien, et que c'est comme si déjà il pratiquait comme une ébauche de psychanalyse.

On trouve aussi une référence à l'Eros de Platon dans "Pourquoi la guerre?" Et on trouve, dans "L'homme aux rats", une référence au *Banquet*, à Alcibiade précisément, quand il dit: *"Je me suis dit souvent que j'aimerais bien que Socrate meure, mais, en même temps, j'aurais été très triste qu'il meure, et donc je donne ma langue au chat."* Pour évoquer les voeux de mort, Freud fait usage d'Alcibiade. On trouve également un petit *Witz* dans *Le Mot d'esprit*, un *Witz* qui implique une relation entre la Vénus uranienne et l'urine.

Ce que je relève de cette liste un peu rapide, c'est que la référence au *Banquet*, pourquoi ne pas la présenter comme un message chiffré de ce dont il va s'agir? Il s'agit, en fait, de ce qu'est vraiment ce que Freud a appelé la libido, et qu'à repasser par *Le Banquet*, Lacan est sur les traces de la théorie freudienne de la libido et dans l'entreprise de la déplacer. C'est ce qui arrivera, mais là, nous en sommes aux travaux d'approche. Nous en sommes, dans ce Séminaire du *Transfert*, à voir comment Lacan choisit ses prises dans l'oeuvre de Freud et dans l'expérience analytique, pour subvertir la théorie de la libido. Voilà une perspective qui n'est pas du tout de première vue dans ce Séminaire. Ca demande de l'avoir mâché un petit peu.

Voilà ce que je vous propose comme point de départ, mais je suis obligé de dire qu'il y a tout de suite quelque chose qui vérifie que c'est comme ça qu'on peut lire ce Séminaire, à savoir qu'Aristophane, le mythe d'Aristophane, a précisément inspiré Lacan. En effet, dans "Position de l'inconscient", pages 845 et suivantes des *Ecrits*, vous avez le mythe que Lacan construit à partir du mythe d'Aristophane et contre lui. Lacan a également recours à Aristophane dans le *Séminaire XI*. Avec un tact freudien tout à fait exquis, tout à fait précis, il va chercher, au moment où il subvertit la théorie de la libido, précisément ce dont Freud s'était enchanté et dont il avait tiré son Eros puis ensuite son Thanatos.

La référence de Lacan à Aristophane nous fait donc découvrir que Lacan s'emploie, dans *Le Transfert*, à faire virer le sens de l'Eros freudien. S'il y avait une question qu'on pourrait proposer comme animant ce Séminaire dans ses différents moments qui peuvent paraître hétérogènes, ce serait la question: qu'est-ce que la libido?

Je ne vois pas pourquoi je ne vous donnerai pas le joli résumé que Lacan fait du mythe d'Aristophane dans les *Ecrits*: *"Et pour aller sur les brisées de l'Aristophane du Banquet plus haut évoqué, rappelons sa bête à deux dos primitive où se soudent des moitiés aussi fermes à s'unir que celles d'une sphère de Magdeburg, lesquelles séparées en un second temps par une intervention chirurgienne de la jalousie de Zeus, représentent les êtres affamés d'un introuvable complément que nous sommes devenus dans l'amour."*

Voilà un résumé précis et simple du mythe d'Aristophane. Prenons le terme que Lacan nous propose, le terme de *complément.* La question de la théorie de la libido pourrait en effet être celle-ci: quel est le vrai, le bon complément? Quel est le complément perdu? Une des séductions du mythe d'Aristophane, c'est qu'en effet, au départ, ou après le petit temps qu'il faut pour irriter Zeus, l'être qui était là androgyne se trouve constitué de deux êtres qui ne sont qu'apparemment un. Vous savez qu'Aristophane décrit avec plaisir toutes les opérations qu'il faut au dieu pour recoudre chaque corps de son côté, le nombril restant comme trace de cette opération. C'est un mythe qui dit: *votre complétude n'est qu'apparente, puisqu'en fait, chacun de vous, tous autant que vous êtes, vous n'êtes ce que vous êtes que d'avoir perdu quelque chose.* La séduction vient évoquer ce manque presque premier, et vient en même temps répondre à la question: *qu'est-ce qui me manque?* par la réponse: *l'autre sexe.* Le complément perdu, c'est l'autre sexe.

La place de ce complément perdu, pour les analystes - au moins dans une certaine orientation que Lacan évoque ensuite - c'est la mère. Mais Lacan, lui, amène un très curieux complément perdu, qui n'est justement aucun être individuel, individué. Il amène à cette place un complément anatomique, à savoir les membranes dont se délivre le foetus pour apparaître au jour. Evidemment, ce complément lacanien est évoqué à propos d'Aristophane: *"l'introuvable complément".* C'est là un complément anatomique.

C'est déjà un très sérieux déplacement, puisqu'on ne va pas chercher par la suite à s'en compléter. Au contraire, c'est un complément qui reste comme un déchet. Non content d'inscrire cette membrane dégoûtante là où il était question de l'admirable autre sexe, Lacan entonne un nouveau mythe avec un élément en plus, un élément qui serait issu de la division elle-même, un élément qui ne figure pas chez Aristophane et qui serait comme le fils de cette séparation, de cette scission. Cet en-plus, c'est précisément une figure de la libido. Lacan fait de la libido, de la libido nouvellement définie, le tiers en plus dans la division, dans la division simili-aristophanienne.

Je dis *figure* parce que la libido freudienne a une figure. Elle a la figure d'Eros: le petit poupon, avec ses ailes et son arc, son carquois et son bandeau sur les yeux. Cet Eros, après tout, il a une figure. Peut-être que vous trouvez inapproprié d'avoir recours, dans le Séminaire du *Transfert,* au mythe de Psyché et d'Eros - Eros qui n'est plus là le poupon, qui a grandi, qui est un charmant jeune homme qu'il ne faut pas regarder, et qui, contrairement aux craintes de Psyché instillées par ses soeurs, n'est pas un monstre épouvantable mais une belle forme.

La figure de la libido lacanienne dans ce mythe, on peut dire que ça ressemblerait plutôt à ce que ses soeurs faisaient craindre à Psyché. C'est plutôt une sorte de monstre fantastique que Lacan évoque. Il faut dire que c'est quelque chose de sans figure. Lacan lui donne l'identité d'une amibe, plate comme une crêpe, scissipare: si on la coupe, elle se reproduit. C'est donc un être immortel et sans forme. Lacan présente cette libido, cette libido qu'il appelle l'*hommelette* ou la *lamelle,* comme se guidant sur le pur réel - et ce n'est pas là, après tout, une mauvaise définition de la libido vue sous la perspective de la pulsion. Il la présente comme un pur réel, c'est-à-dire que ne pouvant rien percevoir, elle n'a pas l'idée de la réalité, de cette réalité sensible qui, à nous, nous voile le réel. Il nous la présente donc comme coordonnée au réel en tant que tel, en prise directe sur le réel. Bien sûr, comme le petit Eros, elle ne voit rien, mais, à sa différence, cette libido lacanienne ne se trompe jamais. Elle va là où elle doit.

On peut recevoir ce mythe distrayant comme ça, sans chercher plus loin, sinon que comme Lacan le signale, c'est moins une image qu'une articulation symbolique. Qu'est-ce que nous avons avec une libido qui nous est ainsi imagée? Nous avons un élément que Lacan va jusqu'à appeler un organe, mais qui n'appartient pas à la forme du corps, qui n'est pas repérable sur le corps. C'est pourquoi Lacan, tout en l'appelant organe, ajoute le terme d'*incorporel.* Quand il l'appelle la lamelle, n'est-ce pas pour indiquer que ce n'est pas du tout comme Psyché, pas du tout comme l'âme? La lamelle, ce n'est pas l'âme. Lacan illustre par là une part foncièrement perdue, irrécupérable, qui est de structure pour le vivant en tant que sexué et, peut-on ajouter, en tant qu'habitant le langage.

Vous allez voir, là tout de suite, ce qu'on obtient de la mise en parallèle de la libido freudienne et de la libido lacanienne qui trouve là ses racines dans *Le Banquet.* C'est que la libido freudienne, elle est en tiers par rapport à l'individu et son complément sexuel, son

complément qui est un autre individu du sexe opposé. Cette libido est là en position de médiation, de force unifiante, pour rendre compte de l'appétition de ces deux moitiés à effacer la perte que chacune a subie.

La libido de Lacan est à une tout autre place dans ce mythe qui est une articulation symbolique. Elle est certes en tiers entre l'individu vivant et son complément anatomique, mais elle n'est pas du tout médiatrice. Elle n'est qu'un supplément et elle n'est donc jamais à sa place. A cet égard, alors que le complément anatomique reste comme un déchet, on peut dire qu'il persiste sous la forme de la libido, et que cette libido n'est, elle, que le supplément de ce complément perdu à jamais.

Aristophane met en place une perte et l'effort pour annuler cette perte. Pour Freud, l'Eros est toute positivité. C'est la toute positivité du Un. Freud n'a pas rapproché la castration et Eros, et c'est pourquoi il a pu généraliser la libido en Eros. Au moment de théoriser la libido, il a laissé de côté la castration. Il a dû payer cela en faisant appel à Thanatos. Il a tellement unilatéralisé le positif en Eros, en cette fonction de faire le Un, que le retour a été de devoir amener Thanatos aux côtés d'Eros.

Voyez ici comment Lacan déplace cet Eros. Cette libido, il nous la présente comme *"mortifère"* - c'est un mot qu'il emploie - et il invente que cette amibe-crêpe pourrait bien venir, dans votre sommeil, vous cacheter le visage, vous étouffer. Cette libido, qui n'est pas du tout médiatrice et rapprochante, il la dit donc mortifère. Eh bien, c'est cette libido mortifère qu'il qualifie de pur instinct de vie. Cependant, tandis que la libido freudienne est toute pulsion de vie, il est clair que la libido lacanienne est en son fond liée à Thanatos. Le *Witz* de ce mythe est précisément de nous présenter le pur instinct de vie, le pur instinct de vie guidé sur le réel, comme mortifère et comme lié à une perte qui est rebelle à tous les efforts pour faire du Un. C'est même là qu'il donne ce sens à son symbole de $. Il donne, pour cette fois-ci, le sens de la mort à $: *"Le signifiant barre le sujet et ce faisant fait entrer en lui le sens de sa mort"*. De là, il déduit que toute pulsion est virtuellement pulsion de mort. La libido lacanienne, c'est une libido où la vie, cette animation vitale, est une apparence actuelle. Mais la pulsion qui procède de cette libido, elle appartient foncièrement à ce que Freud mythifiait comme Thanatos.

Notons encore cet écart entre la libido freudienne et la libido lacanienne, à savoir que la libido freudienne se passe entre les êtres vivants, qu'elle agit entre les êtres vivants, et que la libido lacanienne, elle, se passe entre le sujet et sa perte, entre le sujet et ce qu'il perd. La question de cette libido n'est pas l'attirance pour l'autre sexe, voire pour le même, mais est ce qui lie le sujet à un objet perdu qui est sans figure. C'est ainsi que cette libido apparaît comme le principe même de la série des objets perdus, ce qui est une tout autre fonction que l'Eros freudo-platonicien. Une libido principe de la série des objets perdus, et apparaissant dans le mythe comme la matrice de ces objets: c'est en cela que Lacan l'appelle *organe*. Elle est donc au principe des quatre objets fondamentaux de la psychanalyse: le sein, l'excrément, le regard et la voix. Et cette série trouve finalement à s'écrire à partir du signifiant phallique, marque d'un moins, c'est-à-dire comme moins *phi*.

Cette transformation de la libido empêche - on l'a déjà remarqué - de s'en tenir, s'agissant du désir et de la sexualité, simplement au corps. Il y a là une économie qui inclut précisément des éléments qui manquent au corps, qui n'y sont pas, qui circulent ailleurs. Le premier, c'est cette libido vagabonde, à forme de crêpe, que vous n'allez pas chercher sur le corps de votre partenaire.

C'est là, sans doute, que Lacan est amené à distinguer le corps et l'organisme comme libidinal. Cet organisme libidinal est plus complexe que le corps, puisque dans cet organisme fonctionnent un certain nombre d'objets qui sont soumis à une activité qui s'appelle la pulsion, une activité qui vise à restaurer la perte que le sujet a subie. S'il y a quelque chose qui pourrait être l'analogue de la libido platonicienne, ce serait la pulsion qui travaille à lier le sujet avec ses objets perdus.

On peut dire, si on voulait faire une équation, que cet organisme moins le corps est égal à la Chose présentée comme sans figure. Avec la libido-lamelle, on trouve donc une représentation, une manifestation un peu vagabonde, et nous avons comme une série qui va de la Chose à moins *phi*, une série qui est comme le résultat de ce que découpe le ciseau de Zeus, ciseau qui est en fait le signifiant.

Je me suis donc repéré sur le mythe que Lacan a forgé à partir d'Aristophane et qui est un mythe de la libido. Quand nous suivons cette série, est-ce que nous n'avons pas le sentiment que nous parcourons le chemin même que Lacan suit? - celui qui va de *L'éthique de la psychanalyse*, Séminaire qui introduit précisément la Chose, jusqu'au Séminaire du *Transfert.*

De ce point, on aperçoit peut-être pourquoi Lacan consacre ses soins à introduire un nouveau signifiant du phallus, puisque c'est dans ce Séminaire du *Transfert* qu'il amène à ses auditeurs le signifiant grand *phi*, le phallus dit symbolique et que l'on pourra retrouver dans la "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache".

Il faut dire que du point de vue de la théorie du transfert, on ne comprend pas absolument pourquoi il s'impose d'introduire ce signifiant grand *phi*. Si ce Séminaire était purement et simplement un séminaire sur le transfert, on ne comprendrait pas pourquoi il s'impose d'y introduire ce signifiant. Par contre, si le Séminaire du *Transfert* est en fait un séminaire animé par la question de repenser la libido freudienne, alors, par des voies tout à fait précises, ça s'impose.

Ayant amené, dans le Séminaire précédent qui est *L'éthique de la psychanalyse,* ayant donné son poids, et même sa première frappe, au concept de la jouissance, Lacan, dans le Séminaire qui suit, celui du *Transfert,* commence à traiter la question de savoir quel est le signifiant de cette jouissance. C'est sur le chemin d'y répondre qu'il invente le phallus symbolique, le grand *phi*. Il l'invente parce que le symbole dont il faisait usage jusqu'à présent, le petit *phi*, le *phi* minuscule, y est insuffisant. Quand je disais qu'il s'agissait de reconstituer à quelle logique ça répond, c'est bien ici la question qu'il faut se poser. Quand on voit Lacan amener un signifiant nouveau, qui consiste simplement à faire passer en majuscule quelque chose dont il avait appris l'usage à ses auditeurs en minuscule, il faut vraiment se demander pourquoi l'écriture précédente lui paraît incapable de traiter ce dont il s'agit. De quoi s'agit-il? Qu'est-ce que ce symbole serait incapable de traiter?

Ce dont il s'agit, on ne peut pas dire qu'on le perçoive complètement dans ce Séminaire du *Transfert*. Mais on peut avoir quelques aperçus sur ce qui travaille Lacan, et ce d'autant mieux si on prend cette référence déjà plus lointaine du mythe de la lamelle, à savoir - je l'ai déjà dit - que cette libido échappe à la forme du corps, et qu'au contraire, pour Aristophane comme pour Freud, il y a un usage de la libido qui est que les corps se cherchent. Mais on peut dire que Freud est déjà passé en dessous de la forme des corps quand il fait sa biologie fantastique, et qu'on voit ces particules de matière vivante et grouillante se rassembler sous la fonction d'Eros. Déjà, là, il est passé en dessous de la forme des corps. De même, on peut dire que ce qui se cherche du côté de Lacan avec la Chose, c'est bien des termes qui sont dénoués de l'imaginaire. C'est là que le petit *phi* est insuffisant, parce qu'il est foncièrement une fonction imaginaire.

Il y a là toute l'équivoque de ce symbole grand *phi* que Lacan introduit. D'un certain côté, il conserve ses attenances imaginaires, comme le petit *phi*. Ca nous image une partie bien précise du corps de l'homme. D'un autre côté, en le mettant en majuscule, Lacan essaye déjà de le dévisser de l'imaginaire. Dans ce Séminaire, on assiste à ça, mais sans que ce soit tout à fait accompli.

Comme terme, le phallus imaginaire, il est emprunté au corps. C'est, si l'on veut, un terme ambigu, puisque Lacan, dans ses écrits précédents, le qualifie de *signifiant imaginaire*. Ce n'est pas que l'expression ne fasse pas sens, puisque c'est une conception tout à fait générale chez Lacan de considérer que le signifiant trouve son matériel dans le signifié, emprunte ses éléments à tout ce qui est de l'ordre du signifié, de l'imaginaire, de la vie, et qu'il les transporte dans son ordre, qu'il en fait des armes du sujet. Ce sont, disons, des éléments significantisés. On peut dire que Lacan admet de nombreux signifiants imaginaires, c'est-à-dire des éléments qui sont empruntés à l'ordre de l'imaginaire mais qui sont revêtus d'une fonction signifiante. Ca nous permet d'organiser, dans les Séminaires précédents, la dialectique du désir et de la demande, où le phallus imaginaire figure le signifiant du désir.

Eh bien, le symbole que Lacan a construit pour noter le signifiant du désir ne peut pas - c'est ce qu'il découvre - noter à la fois le signifiant de la jouissance. C'est là-dessus qu'il met en garde ses auditeurs, sans leur donner tout à fait la clé. Il met en garde ses auditeurs sur le fait qu'il n'y a pas de parallélisme ou de correspondance entre grand *phi* et petit *phi*, et

que c'est beaucoup plus compliqué que de penser qu'il s'agit, d'un côté, du phallus symbolique et, de l'autre côté, du phallus imaginaire. Bien entendu, le petit *phi* est aussi bien un élément du symbolique. C'est un signifiant. On peut même dire qu'il est bien plus aisément accroché dans le signifiant que le phallus symbolique. Entre les deux, il y a tout l'écart du désir à la jouissance.

On s'en aperçoit très bien si on lit l'élaboration lacanienne du grand *phi* sur le fond de "La signification du phallus". Cet écrit, qui précède cette élaboration, quelle place donne-t-il au phallus dans la relation entre les sexes? C'est en effet là-dessus que culmine "La signification du phallus". Toute l'élaboration de Lacan sur le phallus comme signifiant imaginaire culmine dans l'articulation que ça permet de donner à la relation entre les sexes, à savoir: qu'est-ce qu'une femme cherche dans l'homme et qu'est-ce que l'homme cherche dans la femme?

Ce phallus imaginaire est destiné à ça, à rendre compte de comment s'arrange la relation entre les sexes, c'est-à-dire de ce qui a la fonction de la libido freudienne. C'est une façon de rendre compte du phénomène d'Aristophane, à savoir que les sexes se cherchent. "La signification du phallus" répond à la question: qu'est-ce qui prend sens d'être désirable chez l'autre sexe quand il s'agit de sujets qui ont des corps? Toute la problématique de "La signification du phallus" porte essentiellement sur ceci: qu'est-ce qu'on trouve et qu'est-ce qu'on ne trouve pas dans le corps de l'autre?

Dans "La signification du phallus", Lacan s'occupe de définir les rapports entre les sexes. Il va montrer, d'une certaine façon, que le phallus comme signifiant imaginaire est une fonction anti-aristophanienne, ce qui veut dire que ça ne s'accroche pas comme il faudrait entre les sexes. Mais on ne peut pas se cacher qu'il y a, dans la dialectique du désir et de la demande telle qu'il la présente, une composante imaginaire qui est tout à fait au premier plan. En effet, pour distinguer ici l'homme et la femme, Lacan s'en remet à la question de l'avoir ou pas, ce qui veut dire que le phallus comme signifiant imaginaire est quand même un signifiant qui est dans le corps. En particulier, il ne se prive pas de souligner que la femme trouve ce signifiant dans le corps de son partenaire. C'est un organe revêtu de la fonction signifiante - ce qui le fait fétiche - mais c'est un organe qui se trouve dans le corps. Rien à voir avec un organe incorporel. Alors que toute la théorie que développera plus tard Lacan de la libido sera sur ce qui n'est pas dans le corps, nous avons là ce registre de l'avoir ou pas, qui est justement une projection, et même une dégradation, de fonctions qui se tiennent tout à fait en-deçà de ce jeu de marionnettes.

Ainsi, dans "La signification du phallus", Lacan peut dire que le désir féminin trouve son signifiant dans le corps du partenaire, tandis que l'homme ne le trouve pas dans le corps de sa partenaire, puisqu'elle ne l'a pas - ce qui convient à l'expérience d'amour mais qui peut faire que le phallus doit être signifié ailleurs. Disons qu'il y a un statut double du phallus dans "La signification du phallus". Premièrement, il peut se présenter dans le corps comme organe significantisé, ou, à l'occasion, ne pas s'y trouver. Deuxièmement, il peut se trouver dans un corps qui le signifie, mais, à ce moment-là, c'est la forme totale du corps qui signifie le phallus, c'est l'ensemble d'un être vivant qui se met à prendre signification de phallus.

Dans un cas comme dans l'autre, nous sommes dans l'imaginaire. Qu'il s'agisse de l'organe significantisé ou de la signification d'un corps, on peut dire que ce phallus comme signifiant du désir est foncièrement un semblant. D'ailleurs, Lacan ne le méconnaît pas, puisqu'il présente toute cette dialectique comme relevant des idéaux du sexe, comme relevant des comportements idéaux d'un sexe à l'égard d'un autre, pour se conformer à ce qu'il appelle, dans la "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache", les idéaux de la personne.

C'est précisément parce que ce phallus de "La signification du phallus" a ce caractère foncièrement imaginaire que Lacan peut dire que le comportement des deux sexes, quand ils accusent leur sexe, quand ils essayent de se conformer à l'idéal féminin ou à l'idéal viril, est, pour les deux, féminin. La parole virile elle-même est féminine. C'est qu'en effet, dès qu'on veut signifier le phallus, on se trouve reporté du côté du semblant, où la mascarade féminine donne la main à la parade virile.

En même temps que Lacan marque la féminité des deux sexes dans leur rapport au phallus imaginaire - le phallus féminise toujours -, il indique corrélativement en quel sens les deux sexes sont masculins, se réfèrent au masculin. C'est la conclusion même de "La

signification du phallus" - conclusion qui porte sur quoi? Qui porte précisément sur la théorie de la libido. C'est dans la conclusion de "La signification du phallus" que Lacan reprend l'énoncé de Freud qui dit qu'il n'y a qu'une libido. C'est en effet l'énoncé de Freud et Lacan pense l'avoir expliqué par le signifiant phallique.

On voit qu'à cette date de "La signification du phallus", le point où Lacan en est parvenu de sa théorie de la libido, ce n'est pas du tout de l'identifier à une crêpe amibiale sans figure, mais plutôt de la repérer sur le phallus imaginaire.

Mais toute l'élaboration qui commence ensuite, va être précisément de séparer l'instance du phallus de la théorie de la libido. En effet, tout ce que nous connaissons de Lacan, et qui conduit à *L'envers de la psychanalyse*, repose sur la scission faite entre le phallus imaginaire et la libido. Alors que "La signification du phallus" les coud ensemble - comble de la confusion où l'ensemble de la libido se trouve en quelque sorte captée, capturée dans la forme phallique - il s'agira ensuite de déphalliciser la libido et de passer d'une théorie imaginaire de la libido à une théorie symbolique de la jouissance. On peut dire que c'est dans cette direction que Lacan s'avance dans le Séminaire du *Transfert*.

La théorie imaginaire de la libido est, bien sûr, tout à fait essentielle. Qu'est-ce qui l'autorise chez Freud? C'est l'*Introduction au narcissisme* de 1914, et le fait que Freud en ait tiré aussitôt les conséquences en 1925, dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Aussitôt qu'il a abordé la fonction du narcissisme, Freud a vu s'illuminer pour lui-même la théorie de la libido qu'il avait avant aperçue à partir des objets, des objets vivants de l'individu. Il a bien vu qu'il y avait des objets qui se trouvaient plus ou moins investis et que ces investissements pouvaient se déplacer. Mais à partir de l'*Introduction au narcissisme*, ce qui lui apparaît, c'est que l'investissement libidinal fondamental concerne la propre image du sujet. C'est pourquoi, dès qu'il écrit l'*Introduction au narcissisme,* il complète ses *Trois essais* en faisant du moi le réservoir originel de la libido.

C'est de ça que Lacan s'est emparé au départ. Il s'est emparé de cette idée que le moi est le réservoir originel de la libido. Si on ajoute à ça que le moi est foncièrement une fonction imaginaire - ce qui avait été élaboré avec "Le stade du miroir" - et qu'il est le réservoir originel de la libido, alors la libido est avant tout constituée au niveau imaginaire. C'est de là que Lacan en avait conclu que le désir est avant tout une fonction liée aux images. C'est pourquoi il se résume lui-même dans un passage de ses *Ecrits*, quand il dit que la fonction imaginaire préside à l'investissement de l'objet, que l'objet est foncièrement narcissique, et qu'à travers l'image spéculaire, la libido est en quelque sorte transfusée du moi vers l'objet.

C'est aussi pourquoi, quand nous cherchions naguère où était la jouissance chez Lacan - avant qu'il en ait identifié le terme et construit les symboles - nous la trouvions toujours au niveau de l'imaginaire. Nous la trouvions, par exemple, dans les notations sur *l'inertie imaginaire*, inertie qui est superposable à l'inertie du mode de jouissance. Ou bien nous la trouvions encore dans la catastrophe de Schreber, quand se dénudent chez lui les lignes de force de la structure: c'est bien dans la jouissance narcissique de son image au miroir que nous pouvions repérer le terme même de jouissance. Quand Schreber se revêt des affûtiaux de la femme pour s'admirer dans le miroir, Lacan pouvait utiliser les termes de *jouissance imaginaire*. Ca va jusqu'au point où l'on pouvait tout à fait penser - et c'est, après tout, comme ça chez Freud - que la fonction de la castration part de la comparaison des corps, de la comparaison de la forme des corps.

Le mouvement de l'enseignement de Lacan a été de significantiser le corps, donc de montrer dans le phallus l'organe significantisé par excellence, significantisé mais conservant toutes ses attaches imaginaires. Ce à quoi nous assistons dans le Séminaire du *Transfert,* c'est à une désimaginarisation du phallus, c'est-à-dire à un mouvement de décrochage où Lacan fait des contorsions pour introduire un phallus pur signifiant. Il faut bien dire que c'est un phallus qui ne ressemble plus à rien. Quand il se met à ressembler à quelque chose, c'est alors justement le phallus imaginaire.

Ce grand *phi*, il n'est plus question de le repérer sur le corps. Il s'agit de montrer en quoi il n'est pas rencontré comme tel au champ de l'Autre, que ce n'est même pas quelque chose qui s'écrit de façon simple. Lacan dit que ça ne peut s'écrire qu'entre parenthèses, puisque c'est le signifiant du point où le signifiant manque. Comment se sert-il du tableau qu'il évoque? - ce tableau du peintre Zucchi montrant Psyché s'avançant avec sa lampe pour voir le corps endormi d'Eros, dont le pénis est voilé par des fleurs. Il le commente de plusieurs

façons, mais finalement d'une façon tout à fait paradoxale, à savoir qu'on nous cache quelque chose dans ce tableau, mais que c'est justement à cette place qu'il n'y a rien, et que le vrai phallus, c'est Psyché. Dire qu'à cette place il n'y a rien, c'est dire que ce que nous essayons de voir, c'est grand *phi,* et que précisément, ce grand *phi,* on ne peut pas le dire et on ne peut pas le voir, parce qu'il n'est pas de l'ordre de l'imaginaire.

Il y a, dans ce Séminaire, toute une floraison imaginaire extraordinaire. Il y a des évocations de tableaux, des schémas de miroirs, mais, finalement, c'est un *good bye all that,* c'est un adieu à tout ça de la part de Lacan. C'est, en quelque sorte, le chant du cygne de la théorie imaginaire de la libido. J'ai entendu quelqu'un me dire - et je me demande pourquoi - que ce Séminaire du *Transfert* était un Séminaire mineur. C'est tout à fait inexact. C'est, au contraire, celui où vraiment se décide l'orientation future de l'enseignement de Lacan. C'est un Séminaire qui noue - d'une façon sans doute difficile - des thèmes qui appartiennent à l'en-deçà, mais où Lacan, en même temps, décide de cette orientation qui va au-delà du signifiant imaginaire.

D'ailleurs, il est tout à fait notable que deux chapitres de la dernière partie - l'un que j'ai appelé "L'identification" et l'autre que j'ai appelé "L'angoisse" - programment les deux Séminaires à venir. *L'identification* et *L'angoisse* prennent ici leur point d'accrochage, et précisément avec la question de savoir comment s'articulent le grand I du signifiant et le petit *a*, question qui va rouler dans l'enseignement de Lacan jusqu'à *L'envers de la psychanalyse,* et que j'avais essayé de raviver quand j'avais fait mon cours sous le titre de *Ce qui fait insigne.* C'est cette question qui est là tout à fait articulée et présente. Comme vous le savez, tout ça rebondira dans le *Séminaire XI.*

A la semaine prochaine

LA QUESTION DE MADRID
Jacques-Alain Miller
XIII - Cours du 20 mars 1991

Pour saluer la publication du Séminaire du *Transfert,* plus précisément l'introduction par Lacan de son symbole grand phi - à distinguer du *phi* minuscule qui est un positif négativé - j'ai fait référence à la théorie freudienne de la libido. Je me suis reposé la question de ce qu'elle devenait chez Lacan. Elle n'est pas venue qu'une seule fois. Elle a, au contraire, été réécrite par Lacan tout au long de son enseignement. Un des moments de son devenir à été marqué par l'introduction de ce symbole de grand phi, dont le premier usage par Lacan dans ce Séminaire n'est pas limpide.

C'est au point que je me suis vraiment longuement interrogé sur les deux formules que Lacan propose dans le fil de cette introduction, les deux mathèmes qu'il propose du fantasme hystérique et du fantasme obsessionnel, où il y au moins cette surprise que ce symbole de grand phi, qui était annoncé par lui, précisément n'y figure pas. Il n'est pas écrit dans ces formules, et ce qui reste de la transcription fait par endroits ambiguïté quant à la place précise où ce symbole devrait être écrit.

Sur ce point précis, si je n'avais pas disposé de notes écrites - en particulier celles d'un auditeur de ce Séminaire, monsieur Lemoine, récemment décédé - sans doute aurais-je hésité plus longtemps à prendre le parti auquel je me suis arrêté dans la transcription de ce Séminaire.

Evidemment, ce n'est pas très satisfaisant de procéder ainsi. Ca m'a fait voir, ça m'a fait sentir, dans la perplexité où je me suis trouvé, qu'il y avait là, dans le cours de l'enseignement de Lacan, un point singulier dont je n'avais pas jusqu'à présent reconstitué, d'une façon satisfaisante, la logique qui le soutient. J'ai quand même eu besoin d'une donnée de fait, d'une donnée de l'époque, pour trancher, ou au moins pour me rassurer sur ce qu'il fallait là écrire. Ca m'a donc conduit, pendant le travail de rédaction de ce Séminaire, à essayer de recomposer la logique sous-jacente à cette introduction, à cette invention.

En effet, il ne suffit pas d'aborder l'enseignement de Lacan sur le mode descriptif, et de dire que jusqu'alors Lacan écrivait la fonction du phallus par un symbole qui le notait comme imaginaire, et puis que tel jour, il lui est venu d'ajouter le phallus symbolique. Il ne suffit même pas de dire que cette introduction suit le cours général de cet enseignement qui est de progressivement symboliser les termes et les fonctions imaginaires.

Je vous livre là le petit pois qui m'empêchait de dormir sur mes deux oreilles dans l'établissement de ce Séminaire.

Ce qui fait autorité pour l'usage de ce symbole, et qui constitue une forme de solution des difficultés que vous ne manquerez pas de repérer dans les chapitres concernant le grand phi et la "présence réelle", c'est ce que nous trouvons dans les *Ecrits,* dans "Subversion du sujet", précisément aux pages 822 et 823. Il ne faut pas, bien sûr, négliger ce que Lacan dit après, mais enfin, c'est rétrospectivement à partir de là qu'on peut se repérer dans le labyrinthe qu'il nous propose.

En retour, le labyrinthe de ce Séminaire du *Transfert* est de nature à éclairer le pourquoi de la formulation complexe que Lacan propose dans les *Ecrits*, et que j'ai moi-même essayé de commenter plusieurs fois, mais sans peut-être réussir à en recomposer les raisons dernières. Je voudrais donc m'essayer à vous restituer là les réflexions que ça m'a occasionnées. Décrire ne nous suffit pas, nous essayons de reconstituer le problème théorique et clinique auquel l'introduction de ce terme est supposée répondre.

Disons qu'il doit répondre à une insuffisance. Il ne faut pas simplement le prendre comme un complément, un rajout, une annexe. Il faut repérer à quelle insuffisance il répond, quand on se mesure à la théorie freudienne. La mesure que Lacan a prise, il l'a cherchée, certes, dans l'expérience analytique, mais, aussi bien, toujours dans l'oeuvre de Freud. En l'occurrence, il me semble - je l'ai dit - que cette introduction est à mesurer à la théorie de la libido chez Freud.

C'est un terme très singulier que ce phallus symbolique quand Lacan l'introduit, puisqu'il utilise à son propos l'adjectif d'*indicible*. Ne serait-ce que par là, il vise un terme qui excède

la fonction et le champ de la parole et du langage - au moins la fonction de la parole. Il faut donner, à ce *au moins la fonction de la parole*, toute sa valeur et toutes ses conséquences.

Freud, après tout, est-ce qu'il fait quelque chose de différent quand il va chercher, pour désigner la libido, un terme d'une autre langue? - un terme latin, un terme qui se compose avec les termes d'Eros et de Thanatos, empruntés au grec, et qui donnent ce caractère un peu baroque, composite, de jargon. Peut-être que par ce recours à une autre langue, nous avons chez Freud quelque chose qui n'est pas sans rapport avec l'introduction du symbole grand phi.

La libido freudienne, la libido en latin, c'est le désir. C'est même précisément l'envie. Il y a déjà, dans *libido,* le *Neid* que nous trouvons dans le fameux *Penisneid.* De telle sorte qu'on trouve, dans les premiers Séminaires de Lacan, le désir désigné comme envie. Quand Lacan le fait, c'est vraiment en restant au plus près du terme latin que Freud a utilisé.

Il m'est déjà arrivé ici, de rappeler quel avait été, de l'aveu même de Freud, le point de départ élémentaire de sa théorie de la libido et des pulsions, à savoir le couple de la faim et de l'amour, et qui l'avait conduit à distinguer deux classes de pulsions: premièrement, les pulsions qui sont comparables à celles de la faim, en ce qu'elles permettent à l'individu de persévérer dans l'être, c'est-à-dire les pulsions d'auto-conservation, et, deuxièmement, la classe des pulsions qui se réfère à l'amour, celle des pulsions sexuelles, où ce sont les objets de cet individu qui sont en jeu, les objets érotiques de cet individu.

Le point de départ de Freud avec ce clivage des deux classes de pulsions, c'est donc le fait de distinguer sévèrement, c'est-à-dire dans leur nature même, ces deux classes. Il réserve le terme de *libido* pour ce qui concerne la deuxième classe, tandis que pour celle qui concerne le moi, la première, il ne lui semble même pas approprié d'utiliser le même terme: il n'y a pas là le désir ou l'envie, il y a simplement le désir, si je puis dire, de rester *en vie*, ce qui est autre chose que l'*envie* en un seul mot.

Cet usage reste l'usage freudien jusqu'à la coupure qui est marquée par une introduction nouvelle, c'est-à-dire par l'*Introduction au narcissisme.* Quand il expose la théorie de la libido dans son article de 1922 - article d'encyclopédie où il fait le point -, Freud note l'*Introduction au narcissisme* comme une avancée décisive de la théorie de la libido. En quoi consiste l'avancée décisive? Elle consiste dans le démenti qui est apporté à la première conception, et sur un point-clé, à savoir qu'en fait, dans la clinique, il existe une voie de passage entre la libido d'objet et le moi.

Quelle est la clinique qui, aux yeux de Freud, impose ce démenti? C'est celle de la psychose, précisément celle de la démence précoce, qui fait voir comment la libido d'objet peut refluer sur le moi, comment le sujet peut cesser de s'intéresser au monde extérieur, à ses objets, pour concentrer tout son érotisme sur lui-même. Nous avons là, tous les phénomènes que l'on pourrait dire "autistiques" - entre guillemets puisque ce n'est pas l'usage d'alors -, c'est-à-dire la mégalomanie, l'agrandissement du moi, tout ce qui apparaît corrélatif de l'appauvrissement de la réalité extérieure. La théorie paraît donc assurée de poser qu'il y a un reflux de la libido des objets vers le moi.

C'est de là que Freud généralise cette observation. Il trouve des échos, des confirmations, pour poser qu'il y a une classe de pulsions, que le terme de *libido* peut caractériser l'ensemble des intérêts de l'individu, et même qu'à l'origine la libido est dans le moi. C'est alors qu'il définit le moi comme le réservoir de la libido. Les pulsions sexuelles peuvent prendre comme objet le moi lui-même. C'est poser un certain privilège du moi parmi les objets, puisqu'il est réservoir, mais c'est aussi, en même temps, assimiler le moi à un objet.

Rien que cela, d'ailleurs, obligerait à un certain recul de la perspective. Si le moi est un objet, ça oblige à un recul qui ferait parler de sujet pour surplomber cette économie. Il reste très frappant que dans la traduction anglaise de cet article sur la libido, on trouve, à un moment donné, le terme de *sujet* - terme qui n'a pas de corrélat dans le texte allemand, qui est une introduction faite par Strachey pour faciliter la traduction. Cette facilitation indique déjà que l'objectivation du moi laisse un peu une place vide dans la théorie.

Donc, à partir de l'*Introduction au narcissisme,* Freud parle de libido narcissique, et si la différence entre le moi et l'objet est maintenue, c'est dans la parenthèse d'une libido commune. La libido d'objet et la libido du moi sont, au fond, la même libido. Elle sont différenciées avant tout par leur localisation. Ca introduit donc une circulation entre ces termes.

C'est un point qui a trouvé une traduction tout à fait capitale chez Lacan, et qui lui a même fait penser, pendant tout un temps, qu'il avait réduit la théorie freudienne de la libido, qu'il l'avait localisée et réduite . En effet, vous savez que le point de départ de Lacan dans la psychanalyse, c'est la théorie du moi. Non pas à partir du *Moi et le ça*, qui est le point de départ de l'*egopsychology*, mais à partir de l'*Introduction au narcissisme*. C'est ce qu'a mis en valeur - on peut le supposer dès 1936, mais c'est encore le cas dans ce texte de 1949 - le petit apologue du "Stade du miroir".

Lacan traduit le moi freudien, considéré à partir de l'*Introduction au narcissisme*, comme une fonction imaginaire, et il le fait même avant d'avoir vraiment élaboré la distinction réel/symbolique/imaginaire. Vous trouvez, chez Lacan, la thèse comme quoi la fonction du moi est entièrement inscrite dans la structure de la relation narcissique. Pourquoi dire la relation narcissique? Parce qu'il s'agit d'emblée du rapport du moi et de son objet, cet objet serait-il sa propre image.

Du seul fait que Lacan a pris ce point de départ, qui s'est imposé à lui, il a été conduit à déporter dans l'imaginaire toute la théorie de la libido. Tout le premier moment de son enseignement est marqué par ce déport. Ca veut dire que sur l'axe imaginaire *a* - *a'*, nous aurions inscrite toute la circulation de la libido freudienne. La thèse foncière sur les objets d'investissement du moi, c'est qu'en fait ils reflètent toujours sa propre image. C'est ce que Lacan présente comme la structure ontologique du monde humain: ses objets reflètent la forme imaginaire du moi. Ils la reflètent dans une structure qui est ontologique, et qui est aussi bien de type paranoïaque, puisque ce monde humain est dès lors structuré par le *ou bien/ou bien* du *ou moi ou l'autre* qui est mis en valeur dans "Le stade du miroir". Sur ce point, ce qui opère, c'est essentiellement l'identification entendue comme une transformation produite chez le sujet quand il assume une image.

Vue par ce biais, on peut dire que la théorie de la libido est entièrement spécularisée. C'est au point que Lacan dit tout à fait expressément - c'est page 94 des *Ecrits* - qu'il pense par là rendre compte du dynamisme libidinal. En effet, dans son article sur la libido, Freud présente le concept de la libido comme un concept dynamique qui rend compte de forces - des forces en jeu dans la clinique et dans l'expérience analytique. Eh bien, ce dynamisme-là, ce dynamisme libidinal, Lacan pense en avoir rendu compte de façon exhaustive par le transitivisme spéculaire.

Il faut dire que pendant très longtemps chez Lacan, la libido freudienne apparaît essentiellement liée à l'image. C'est pourquoi il y a une composante tout à fait importante dans "Le stade du miroir", qui est que le sujet s'identifie à son image. Le sujet qui se reconnaît - Lacan le note - il jubile en même temps. On répète ça comme une phrase consacrée: *"l'assomption jubilatoire de l'image"*. Cette notation de la jubilation a une fonction très précise, puisque c'est dire: vous voyez bien que dans ce rapport à l'image, que dans l'assomption d'une image, c'est-à-dire dans l'identification, il y a, du même coup, jouissance. La formule *assomption jubilatoire de l'image* veut donc dire qu'on rend compte de la théorie de la libido par le rapport du sujet à l'image. L'identification imaginaire a un effet de jouissance.

Il faut dire que c'est d'autant plus convaincant - il s'agit de s'apercevoir à quel point c'est solide - que Lacan, du même coup, arrive à rendre compte du troisième stade de la théorie freudienne de la libido. Il arrive du même coup à rendre compte de l'*Au-delà du principe du plaisir* et de *Malaise dans la civilisation.* Il arrive à comprendre pourquoi Freud a été amené à introduire un instinct de mort ou de destruction. Il en rend compte par le fait que le stade du miroir comporte évidemment un élément d'agressivité chez le sujet qui s'identifie. Au fond, le *ou moi ou l'autre*, cette concurrence avec l'*alter ego*, Lacan considère que c'est ce que Freud a habillé avec le concept de l'instinct de mort, et que l'agressivité imaginaire est le vrai de ce que Freud pensait avoir découvert. Freud ne disposait pas de la structure de la relation narcissique que Lacan élabore, et il a donc été conduit, selon Lacan, à donner une allure un peu mythologique à ce qui, dans le vrai, est l'agressivité imaginaire, celle dont "Le stade du miroir" permet de rendre compte.

Nous avons donc ici une traduction qui peut paraître exhaustive de la théorie freudienne de la libido. Elle permet même de comprendre comment les objets auxquels s'attache le sujet sont dans une sorte d'équivalence. Ils ont une équivalence au regard de l'autre, c'est-à-dire que ce sont autant d'objets que l'autre n'aura pas. Ce sont les objets de l'autre, ceux

qui sont disputés à sa concurrence, et qui, par là-même, ont tous la même marque, la marque de cette concurrence.

La théorie que Lacan développe progressivement à partir de ce point, la théorie du désir, elle n'est encore qu'un avatar de la théorie de la libido. S'il y a un terme où, chez Freud, on a à chercher les antécédents du terme de *désir* chez Lacan - qui peut bien lui avoir été inspiré par Hegel -, si on veut trouver son corrélat freudien, c'est bien dans le terme de *libido*. La théorie du désir reste chez Lacan centrée sur l'image narcissique. C'est au point même que c'est ainsi qu'il écoute la parole du patient. Il croit pouvoir poser que cette parole, par le fait même qu'on permet de tout dire, se concentre toujours sur l'image narcissique. Dans le rapport de Rome et les textes suivants, c'est un axiome de Lacan: la parole, la parole laissée libre dans l'association, se concentre toujours sur l'image narcissique.

Est-ce constatation d'expérience? Est-ce la conclusion de la théorie freudienne de la libido? Laissons ça de côté, et voyons simplement que Lacan utilise ceci comme un véritable axiome. De la sorte, on peut déjà dire que l'issue de l'expérience analytique ne peut pas, à cet égard, être formulée autrement que par le biais de l'autre, c'est-à-dire dans les termes d'une reconnaissance par l'autre. C'est ce qui conduit Lacan à poser comme le désir le plus fondamental, le désir de faire reconnaître son désir. Le problème, c'est de savoir si cette reconnaissance peut échapper à la structure paranoïaque. Comment établir une reconnaissance du désir qui ne soit pas d'ordre paranoïaque?

Au moment où Lacan utilise ce terme de *désir*, on peut dire que la pulsion est déjà pour lui une question. Il n'est pas évident, en effet, qu'elle réponde à cette articulation du désir. C'est pourquoi il doit annuler ça en posant - et ça introduit déjà un clivage dans la théorie de la libido - que ce désir, ce désir qui passe par l'autre, structure les pulsions. On peut dire que le second axiome de Lacan, c'est que le désir structure les pulsions. Ce n'est pas si facile à démontrer.

Le recours de Lacan alors, c'est de faire appel à la perversion sexuelle, pour montrer - et ceci restera présent dans le *Séminaire XI* - que la perversion sexuelle implique toujours l'autre. C'est pourquoi il considère la perversion structurée dans le couple pervers, avec pour le sujet une double possibilité d'identification, à une place ou l'autre de ce couple et dans une parfaite ambivalence. Il considère que par le biais de la perversion et des ambivalences identificatoires qui s'y produisent, il met en valeur le sens subjectif de la pulsion.

En définitive, c'est bien l'imaginaire qui est présent dans la pulsion, c'est-à-dire le rapport à l'autre imaginaire. La recommandation technique qui s'ensuit concernant l'analyste, c'est, par son silence, de ne pas authentifier l'image, les images que lui propose le sujet. C'est donc de ne pas répondre à l'appel que le sujet fait entendre à la place de l'image narcissique. Ce que Lacan appellera plus tard la demande d'amour, c'est l'appel qui vient de l'image narcissique. Le but de l'analyse est alors d'épuiser les couches qui constituent l'image narcissique du moi, et qui sont autant de formes de capture de son désir. L'expérience analytique est alors constituée comme une régression imaginaire. Elle restera conçue ainsi par Lacan jusqu'à "L'instance de la lettre".

Il est intéressant de rappeler, pour saisir de quoi il s'agit dans l'introduction du symbole grand phi, comment Lacan résout la question de savoir où s'arrêterait cette régression imaginaire. Je voudrais vous faire remarquer que Lacan, dans les différentes formulation qu'il a pu données de l'expérience analytique et de son issue, ne considère pas du tout, à propos de cette mise en place imaginaire de la libido, que cette régression imaginaire va à l'infini. Il est très frappant de voir qu'il n'a jamais, même à cette date, adopté le point de vue freudien de l'analyse infinie. A cette date, pour rendre compte de l'arrêt d'une régression imaginaire, il faut qu'il introduise un terme d'arrêt, et ce terme d'arrêt doit justement excéder les limites de l'imaginaire.

C'est à quoi répond l'introduction par Lacan de la fonction de la mort. Il fait toute une construction pour démontrer que ce qui est au coeur de l'image narcissique du moi, c'est en fait la fonction de la mort, et que la régression imaginaire dans l'expérience analytique s'achève à la condition que ce terme puisse être admis par le sujet. C'est ce que Lacan appelle *"la subjectivation de sa propre mort"*, dont il prend soin de préciser que ce n'est aucun objet imaginable.

Avec cette précision qu'il ne s'agit d'aucun objet imaginable pour le sujet, on voit bien ce qui fait à Lacan choisir ce terme de *mort.* C'est précisément qu'il représente un autre plan que le plan de l'imaginaire. C'est un décrochage, ce même décrochage que, l'année dernière, je m'étais trouvé représenter par l'aleph cantorien en rapport avec la suite du dénombrable, c'est-à-dire le symbole qui permet de noter d'un seul trait la série infinie des termes qui se poursuivent, comme par exemple la suite des nombres entiers. Dans la construction de Lacan, c'est le terme de *la mort* qui vient jouer le rôle de cet aleph. Et si vous voulez qu'en court-circuit je vous situe déjà la nécessité de ce grand phi symbolique, je dirai que c'est un terme qui, par la suite, viendra exactement à cette place.

Nous avons encore une remarque qui est de structure dans l'enseignement de Lacan, à savoir que là où Freud, concernant la fin de l'analyse, a achoppé, selon ses propres dires, sur ce qu'elle comporte d'infini, là où Freud donc dit *infini,* Lacan, lui, dit *impossible.* Ce qui parcourt tout l'enseignement de Lacan concernant la fin de l'analyse, c'est en effet la position d'un impossible, d'un impossible dont il s'agit de savoir comment le sujet s'y appareille, comment cet impossible émerge et comment le sujet a à faire avec. Jusqu'au *"Il n'y a pas de rapport sexuel",* c'est encore une des formules qui désignent l'impossible ultime de l'expérience analytique. Là où chez Freud vous avez l'infini, ouverture à l'infini, vous avez d'emblée, chez Lacan, la position du terme - et c'est un terme dans tous les sens du mot - d'*impossible.*

Vous savez que le schéma en croix de Lacan - son schéma en Z est une croix déguisée - est fait d'un dédoublement du stade du miroir. Alors que dans son exposé du "Stade du miroir", toutes les fonctions se concentrent dans le rapport entre le moi et l'autre, on les voit par la suite se distribuer entre, d'un côté, le rapport du moi et de l'autre, et, de l'autre côté, le rapport du sujet et du grand Autre:

Schéma 1

Là encore, nous pouvons faire une notation de structure quant à l'enseignement de Lacan, à savoir que c'est là le même genre d'opération qui lui permettra de construire les quatre discours dans son *Envers de la psychanalyse.* Partant d'un discours, on distingue les places, et on les fait pivoter les unes par rapport aux autres. C'est la même opération qui permet à Lacan, au début de son enseignement, d'obtenir son schéma en croix à partir du "Stade du miroir".

En même temps que se distinguent ici imaginaire et symbolique, on peut dire qu'on voit émerger chez Lacan une tout autre définition du cours de l'expérience analytique, et qui est tout à fait autre chose qu'une régression imaginaire.

Pour caractériser cette nouvelle façon d'aborder l'expérience analytique, je peux choisir la formule suivante: *"le développement de toutes les permutations possibles d'un nombre limité de signifiants".* Evidemment, on peut dire que ça constitue une logification de la théorie du cours de l'analyse qui, dès lors, ne permet plus de se contenter du terme de la mort comme le terme ultime à subjectiver. Ce qu'il y a lieu alors de résoudre, c'est une énigme: l'énigme du sexe et de l'existence du sujet. Ca veut dire qu'il ne s'agit pas de faire s'évanouir les images qui ont captivé son désir, même si cet effet s'ensuit de l'analyse. L'analyse est présentée alors comme un essai de résolution d'une énigme de départ, et dont il n'est pas dit qu'à la fin, elle soit résolue autrement que par le parcours même des permutations possibles.

Dans ce terme de *permutation* - que vous trouvez page 519 des *Ecrits* - vous avez l'amorce de ce point de vue combinatoire, auquel Lacan donnera son plein développement dans *L'envers de la psychanalyse*, où il nous présente à sa façon toutes les permutations possibles d'un nombre donné de signifiants sur un nombre donné de places.

Il faut bien voir ce qui est en jeu. Ce que nous énumérons là dans l'enseignement de Lacan, c'est, au fond, ses diverses formes de passe. La première, c'est la passe à la mort, c'est la passe vers l'être-pour-la-mort - une fin en quelque sorte heideggérienne. Ca met le sujet en face d'un objet qui n'est pas imaginable, et dont il est vite dit qu'il a à le subjectiver. En tout cas, le subjectiver, ça veut dire qu'il n'a pas à l'imaginer mais qu'il a à s'en accommoder, qu'il a à l'assumer. Ca le met donc en face d'un terme impossible qui est appelé la mort et qui est impossible à imaginer. Ce terme suppose une transformation chez le sujet, et c'est que Lacan appelle comme il peut en disant *subjectivation*.

La notion qui vient exactement avec la coupure de "L'instance de la lettre", c'est celle d'une certaine passe à la logique. Lacan la formule ainsi: *"la solution de l'impossible est apportée par l'exhaustion de toutes les formes possibles d'impossibilité rencontrées dans la mise en équation signifiante de la solution."*

Ca nous présente quoi? Ca nous présente l'expérience analytique comme ayant à son départ une énigme devant laquelle le sujet est en désarroi, une énigme qui est pour lui de l'ordre de l'impossible. Il en cherche une solution dans l'expérience analytique, et il ne trouve cette solution qu'en épuisant toutes les formes de l'impossibilité, c'est-à-dire en reformulant cet impossible de départ. C'est lorsqu'il a fait le tour de dire cet impossible de départ, qu'il y aurait comme la solution de l'impossible.

Vous voyez bien qu'ici nous sommes déjà à définir l'analyse par le bien-dire. C'est déjà poser l'expérience analytique, telle qu'elle est ouverte au patient, comme un espace où il pourra essayer des solutions à l'impossible, et faire le tour des différentes formes de ces solutions. Et puis, il trouvera en fait cette solution dans ce tour lui-même. Vous voyez bien qu'il s'agit, dans la première version, d'une sorte d'exhaustion régressive des formes imaginaires du désir, et qu'ici, dans la seconde version, il s'agit d'une exhaustion permutative des formes symboliques d'impossibilité.

Cette présentation que je vous donne en court-circuit pour fixer les idées, elle est amenée par Lacan en référence au cas du petit Hans, et précisément en référence aux difficultés qu'a causé au petit Hans l'introduction de son sexe dans son existence. Cette présentation est amenée précisément à propos du phallus du petit Hans. C'est même l'observation qui nous montre Hans essayer de résoudre la difficulté que lui fait cette manifestation de son être.

C'est un élément qui se retrouve, qui va se concentrer et être en jeu avec l'introduction du symbole grand phi dans le Séminaire du *Transfert*. Grand phi est la solution de l'impossible. Le petit *phi* pourrait rendre compte de l'exhaustion régressive et grand phi de l'exhaustion permutative. L'exhaustion régressive des formes du désir, c'est ce dont le petit *phi* pourrait rendre compte. Mais la solution de l'impossible comme tel nécessite l'introduction d'un terme supplémentaire qui est d'un autre ordre, de la même façon que le nombre infini cantorien est d'un autre ordre que le nombre entier.

Toujours en court-circuit - parce que sinon je tirerais trop de fils de l'enseignement de Lacan, alors qu'il faut que je les sélectionne - en court-circuit donc, je dirai que le rôle que vous avez vu jouer au moi dans la théorie imaginaire de la libido, se retrouve, à partir de "L'instance de la lettre", dans la théorie symbolique de la libido où il est attribué au phallus. Il ne faut pas s'étonner si à partir de cette date, la théorie du moi prendra pour Lacan beaucoup moins d'importance que la théorie du phallus. On voit presque se déporter - une fois franchi ce qui oppose l'imaginaire au symbolique - les caractéristiques attribuées au moi sur le phallus. Le phallus devient l'image narcissique par excellence. Ce que Lacan développe au départ sur le phallus, c'est avant tout un narcissisme du phallus. De la même façon que nous avions vu, parmi les objets, que le moi était l'objet distingué, l'objet au singulier comme source et réservoir de la libido éparpillée dans les objets, nous pouvons voir ceci réécrit, et le phallus être cette fois-ci, à la place du moi, cet objet distingué.

Vous avez ce petit mathème qui s'inscrit dans le schéma R de la "Question préliminaire":

$$\frac{\varphi}{S}$$

Eh bien, on peut dire que ce mathème redouble et déclasse la fonction primordiale du moi. D'ailleurs, dans ce même schéma, vous avez un petit triangle:

Schéma 2

φ

S *i*

m

Le moi y figure comme corrélatif de l'image de l'autre - c'est le moi du "Stade du miroir" - mais il s'y ajoute une fonction structurante et décisive, une fonction qui s'ajoute au terme imaginaire de la relation narcissique, et que Lacan présente par le signifiant du phallus, sous lequel s'épingle la signification du sujet. C'est ce terme qui va en fait désigner le point-clé dans la construction, là où auparavant Lacan faisait du moi une référence essentielle. Cette référence essentielle et structurante est déportée sur la fonction du phallus dont dépend la signification même du sujet.

Notons alors la valeur que Lacan déporte sur ce mathème, quand il évoque l'image phallique comme permettant l'identification du sujet avec *son être de vivant*. Cette formule de l'identification du sujet avec son être de vivant, nous l'avons souvent reprise. Disons, pour lui donner sa valeur exacte, qu'elle vient exactement à la place de la formule freudienne du moi comme réservoir de la libido. Elle indique le phallus comme réservoir de la libido. Le déplacement tient à quoi? Il tient à ceci, pour le dire d'après les oeuvres de Freud, que Lacan faisait jusqu'alors graviter la théorie de la libido autour de l'*Introduction au narcissisme*, et que désormais il le fait graviter, sans oublier sa composante narcissique, autour de la théorie du complexe de castration. Dès lors qu'il le fait graviter autour du complexe de castration, c'est le phallus qui vient supporter la fonction libidinale que Freud attribuait au moi. Et c'est alors que Lacan peut faire du phallus le signifiant de la libido sous le nom du désir.

Ca, vous le retrouvez tout à fait dans le Séminaire du *Transfert*. Là, il importe peu que Lacan présente le fantasme hystérique à partir d'un objet *a* surplombant *moins phi,* et qu'il présente l'objet obsessionnel par un *phi* avec une série de petits *a* entre parenthèses:

$$\frac{a}{(-\varphi)}$$

. φ $(a, a', a''...)$

Le détail importe peu pour ce qui nous occupe ici. Il est en effet sensible que c'est le phallus qui fonctionne comme la raison des objets du désir, c'est-à-dire comme le principe, comme la fonction, des objets du désir. Nous n'avons donc plus du tout l'idée que c'est le moi qui serait la forme globale, la forme constante, des objets du désir. Dans la théorie du "Stade du miroir" - et pendant très longtemps pour Lacan - les objets reflètent la forme du moi. Mais ici, il est sensible que la même fonction est attribuée au phallus. Même si l'image spéculaire informe les objets, même si le narcissisme garde sa valeur, la raison de ces objets comme érotiques, c'est le phallus comme signifiant du désir.

Si on admet que nous sommes là dans les substructures de l'enseignement de Lacan, dont les écrits ou les séminaires apparaissent comme des moments, des moments par rapport à cette combinatoire conceptuelle, nous pouvons donner peut-être sa place exacte au texte de "La signification du phallus".

On voit que ce texte expose en définitive le moi idéal chez la femme et chez l'homme - ce que j'appelais, la dernière fois, un certain jeu de marionnettes. Ce texte nous présente l'incidence du phallus sur l'imaginaire, et précisément comment le phallus domine le moi idéal chez l'homme et chez la femme. C'est un écrit où Lacan entreprend de montrer quels rapports les objets humains - quand ils sont des objets de la libido ou du désir - ont avec le signifiant du phallus. Il ne s'occupe pas précisément de comment ils refléteraient ou non la forme du moi. La signification du phallus vient en quelque sorte à la place du narcissisme. Il s'agit de voir quel rapport les objets du désir ont avec le signifiant du phallus - s'ils l'ont, s'ils ne l'ont pas - et ceci en mettant l'accent sur leur passion essentielle, à savoir de l'être, d'être le phallus - ce qui est un nouveau commentaire de la signification du phallus comme épinglant la signification du sujet.

Cette construction de Lacan, on peut dire qu'elle a des conséquences rapides sur la théorie du cours de l'analyse et de sa fin. Dans le texte sur la psychose, dans "L'instance de la lettre", dans "La signification du phallus", nous n'avons pas une théorie de la fin de l'analyse, mais nous en avons une à la page 642 des *Ecrits*, à la fin de "La direction de la cure", et qui nous indique quel est le terme final autour de quoi se joue cette expérience. A partir du moment où le désir du névrosé est défini par une identification, non pas par une identification au moi mais par une identification au phallus, alors la fin de l'expérience analytique est formulée ainsi: *"il faut que l'homme, mâle ou femelle, accepte de l'avoir et de ne pas l'avoir, à partir de la découverte qu'il ne l'est pas."* Il faut qu'il découvre qu'il n'est pas le phallus et qu'il accepte d'être, dans le registre de l'avoir, à l'endroit du phallus. Autrement dit, la fin de l'analyse est tout entière formulée à partir de cette identification fondamentale au phallus.

Il faut dire qu'à partir du moment où la théorie de la libido n'est pas conçue exclusivement à partir de la théorie du narcissisme mais à partir de la théorie de la castration, la fin de l'analyse ne peut plus être donnée simplement comme la subjectivation de la mort, mais comme la subjectivation du sexe. C'est celle-là que Lacan propose, mais de façon encore seulement approchée.

Pendant longtemps, je ne comprenais pas pourquoi Lacan disait, dans cette page 642, que la vie a un sens *"où le désir est porté par la mort"*. Ca me paraissait une phrase un peu pathétique. Mais maintenant, je la situe exactement. C'est une phrase qui a pour fonction de faire la jonction entre la subjectivation de la mort et la subjectivation du sexe. Ca laisse entendre que le secret de l'identification du sujet avec son être de vivant - qui est ce que comporte le phallus - doit se conclure sur une désidentification à son être de vivant. Donc, *ne pas être le phallus*, est-ce que ce n'est pas une autre façon de dire *subjectiver sa mort*? Si l'identification phallique veut dire s'identifier avec l'être de vivant, est-ce que s'en désidentifier, ça ne serait pas subjectiver la mort?

Je vais déjà dire jusqu'à quel point il me semble que Lacan est allé dans sa considération de la fin de l'analyse.

On peut dire que toute cette affaire des quatre discours et de l'objet *a* est au contraire faite pour indiquer quelque chose qui serait plutôt de l'ordre de réussir à s'identifier avec l'être de vivant. C'est alors non pas subjectiver la mort mais subjectiver la vie. On peut formuler la dernière passe lacanienne ainsi. C'est bien plutôt en termes de subjectivation, de subjectivation de la jouissance, c'est-à-dire de ce qui, pour le sujet, reste d'être de vivant au-delà de la mortification du signifiant.

Lacan disait non imaginable l'objet *mort*, ce qui fait que sa "Direction de la cure" se termine sur une sorte d'aporie, sur un terme non dicible, qui est une figure de l'impossible. On peut parler de la fin de l'analyse à partir de ce qui devient possible à la fin d'une analyse. Mais Lacan en parle bien plutôt à partir de ce qui reste impossible, et ceci dans la mesure où ça n'est impossible qu'à la condition d'avoir été logifié en tant que tel. Vous savez que Lacan, plus tard, ira jusqu'à qualifier le cours de l'analyse comme allant de l'impuissance à

l'impossible, à faire donc de l'impossible le terme satisfaisant de l'expérience analytique, mais à condition que le sujet l'ait - pour utiliser encore ce mot commode - subjectivé.

Curieusement, et d'une façon dont il savait lui-même qu'elle heurterait ses auditeurs, Lacan termine sa "Direction de la cure" en posant - à titre de remarque, dit-il - qu'il y a, dans le cours de l'analyse, une résistance qui ne peut pas être franchie. Il ne termine pas sur autre chose qu'une aporie. Il ne termine pas sur une solution obtenue. Il n'a même pas, là, recours aux termes de *subjectivation de la mort*. Il termine, au contraire, sur la position d'une résistance interne au sujet, qui lui est inhérente, et qui empêche la résorption dans la parole. Je le cite: *"Qu'aucun obstacle n'étant mis à l'aveu du désir, c'est vers là que le sujet est dirigé et même canalisé. Que la résistance à cet aveu, en dernière analyse, ne peut tenir ici à rien que l'incompatibilité du désir avec la parole."* Ce que je souligne, c'est l'incompatibilité du désir avec la parole. Et il ajoute: *"Propositions dont il se trouvera peut-être encore certains, et même dans mon audience ordinaire, pour s'étonner de les trouver dans mon discours."*

Cette incompatibilité du désir avec la parole, cette proposition qui émerge là, page 641 des *Ecrits*, on peut dire qu'elle conditionne, par la suite, toute l'élaboration de Lacan sur la fin de l'analyse. La procédure de la passe elle-même est établie sur l'incompatibilité du désir avec la parole. C'est, certes, pour en donner une forme qui puisse être travaillée, mais son aiguillon, et la question en suspens, c'est bien la thèse de l'incompatibilité du désir avec la parole.

Cette thèse, il faut dire d'où elle vient à Lacan. Qu'est-ce qu'il formule quand il parle de l'incompatibilité du désir avec la parole? Il formule simplement qu'il y a quelque chose qui ne peut pas se dire - c'est le sens du refoulement -, mais qu'il y a aussi, en plus, quelque chose qui essentiellement, définitivement, ne peut pas se dire, à savoir qu'il y a le refoulement originaire. Quand Lacan pose l'incompatibilité du désir avec la parole, il ne fait que retraduire l'*Urverdrängt* freudien. C'est bien à cet *Urverdrängt* qu'ont à se mesurer la fin de l'analyse et la passe.

Voyons en retour que cette question est déjà celle qui travaille "La signification du phallus". Ce texte de Lacan prend pour acquis qu'il y a un refoulement inhérent au désir. On peut même dire que le terme de *désir* est forgé par Lacan pour être un terme essentiellement refoulé. Quand il émerge, quand il n'est plus refoulé, c'est une demande. C'est une demande et ce n'est plus un désir. Le terme de *désir* lui-même fait donc beaucoup de problèmes à ce qu'on parle de sa reconnaissance, et c'est précisément dans ce moment-là de "La direction de la cure", comme conséquence de "La signification du phallus", que Lacan abandonnera la notion de reconnaissance du désir. La reconnaissance du désir, ça voudrait dire qu'il n'y a pas de refoulement originaire, alors que le désir freudien est un désir essentiellement refoulé. Ca se traduit, dans les termes de Lacan, par le fait que le phallus comme signifiant du désir est essentiellement refoulé.

Je crois que l'on peut déduire de là, et précisément, la définition que Lacan donne alors du phallus, dont vous voyez qu'elle fait écho à celle-ci:

$$\frac{\varphi}{S}$$

Dans "La signification du phallus", Lacan dit que le phallus est le signifiant de ce qui est vivant de l'être du sujet dans l'*Urverdrängt*. C'est déjà dire que le phallus n'est pas seulement le signifiant du désir, mais qu'il est, plus essentiellement, le signifiant de la jouissance, et que ce signifiant de la jouissance est, à proprement parler, le signifiant de l'*Urverdrängt*. Lacan amène le signifiant de l'*Urverdrängt* dans le Séminaire du *Transfert*, mais d'une façon difficile, mystérieuse, et sans dire qu'il s'agit de ça. Mais il me semble que si vous reprenez ce Séminaire avec cette clé, vous verrez que tout ce que Lacan dit gravite autour de ce point.

C'est pourquoi il peut dire qu'il s'agit d'un signifiant toujours caché et toujours voilé, ou bien marquer qu'il est tout à fait incompatible avec tout le reste du système signifiant. On

ne comprend pas ça de soi-même si on ne saisit pas qu'il essaye, en deçà du signifiant imaginaire du désir, de fixer, d'écrire, le signifiant de la jouissance comme signifiant de l'*Urverdrängt*. C'est pourquoi, quand il en fera une déduction plus ramassée et plus élégante, il le symbolisera par un (-1) dans l'ordre signifiant.

Qu'est-ce que ça peut être un signifiant qui ne peut pas se dire? Quel sens peut-on donner à ça? - sinon qu'il s'agit essentiellement d'un signifiant qui ne peut que s'écrire. C'est ça qui fait la différence essentielle du signifiant imaginaire et du phallus symbolique. Lacan, déjà, l'indique. Il indique qu'il va s'en servir comme d'un algorithme, comme d'une formule mathématique. On peut suivre, dans ce dédale où j'essaye de vous conduire, la nécessité qui pousse à inventer un signifiant qui soit purement et simplement un signifiant d'écriture.

C'est cela qui soutient ensuite les opérations si bizarres que Lacan proposera, où il dira que ce signifiant de (-1) est imprononçable mais que son opération ne l'est pas, et que c'est ce qui se produit chaque fois qu'un nom propre est prononcé. D'abord, et pour le dire très vite, le nom propre, c'est bien un signifiant supposé désigner l'être du sujet. On voit que c'est ça qui est en question. De plus, on peut se casser longtemps la tête - je l'ai fait naguère - pour comprendre quel est le rapport entre un signifiant, sa signification, et un nouveau petit *s*, que Lacan appelle l'énoncé dans "Subversion du sujet":

$$\frac{S}{S_0} = s \text{ (énoncé)}$$

Cette formule, il ne s'en est servi qu'une seule fois, mais là, on comprend précisément ce que ça veut dire. On le comprend si on fait là-dessus fonctionner la différence de la parole et de l'écriture, à savoir qu'ici, il s'agit d'un signifiant en tant qu'il s'énonce dans la parole [1], alors que là, il s'agit d'un pur signifiant d'écriture, qui ne peut pas plus se prononcer que l'*Urverdrängt* lui-même [2]:

$$[2] \rightarrow \frac{S}{S} = s \leftarrow [1]$$

Autrement dit, ce que je propose, c'est qu'en introduisant grand phi, Lacan a essayé d'écrire le signifiant de l'*Urverdrängt* comme signifiant de la jouissance, c'est-à-dire de ce qui est vivant de l'être du sujet dans le refoulement originaire, et que de là il a essayé d'en déduire la façon dont il se projette sur le signifiant imaginaire du phallus. En écrivant grand phi, il s'agit de montrer que toutes les valeurs que nous pouvons donner à petit *phi* ou à *moins phi* sont autant de projections de la valeur grand phi:

$$\Phi \begin{cases} \varphi \\ -\varphi \end{cases}$$

C'est en cela que Lacan utilise, en effet, le terme de *projection*. Comment est-ce que ce signifiant, qu'il dit imprononçable, se projette-t-il sur le corps de l'Autre, et plus aisément sur l'objet féminin, au-delà de toute signification possible? Autrement dit - et nous le verrons dans "Subversion du sujet" - Lacan reprend à l'envers son chemin du Séminaire du *Transfert*, c'est-à-dire qu'il essaye de partir de *phi* pour arriver à grand phi, c'est-à-dire d'articuler le refoulement originaire à la théorie de la libido.

Je vous donne rendez-vous la semaine prochaine.

LA QUESTION DE MADRID XIV
Jacques-Alain Miller
Cours du 27 mars 1991

J'ai demandé, la fois précédente, qu'on me donne, à propos des parutions récentes, un relais. J'ai demandé que quelqu'un ou quelques-uns viennent s'insérer dans le cours que je peux faire, afin de lui donner l'aspect d'un séminaire, et qu'ainsi je ne sois pas le seul à signaler ce qui m'a retenu au passage dans le texte écrit des Séminaires de Lacan. Et donc, comme cela est déjà arrivé, c'est mon collègue et ami Eric Laurent qui va nous apporter ce relais, sur le point - c'est ce qu'il a choisi - de cette identification phallique, qui est à certains égards le pivot problématique du Séminaire du *Transfert*.

J'ai mis l'accent sur un problème qui se présentait pour moi, celui de l'introduction par Lacan du symbole grand phi dans le Séminaire du *Transfert*. L'introduction d'un terme nouveau pose en soi-même des questions quand il s'agit de ce qu'on peut appeler un système, un enseignement systématique, qui, même s'il réserve toujours sa propre décomplétion, voire s'il travaille et reporte sa propre inconsistance, se présente néanmoins avec une ambition et un style systématiques. C'est ainsi que, questionné sur telle ou telle de ses avancées symboliques, Lacan pouvait répondre que c'était déjà beaucoup qu'il ne se casse pas la figure au moment où il essayait de faire place à de nouvelles données, à de nouveaux facteurs.

C'est d'ailleurs à peu près dans les mêmes termes que s'exprime Freud dans *Analyse finie et infinie*, quand il en vient, dans sa huitième et dernière partie, au complexe de castration chez les deux sexes, complexe de castration comme facteur ayant une incidence sur la fin de l'analyse. Et ceci alors que dans les sept premières parties, il n'a pas abordé la question de la fin de l'analyse par ce biais. Il dit lui-même qu'il s'agit là d'introduire ce facteur dans la structure de sa théorie. L'introduction du facteur du complexe de castration dans la structure de la théorie freudienne, s'agissant de la fin de l'analyse, garde un aspect qui n'est pas développé.

On peut dire que Lacan prend la relève de cette huitième partie quand il fait tourner la problématique de la fin de l'analyse autour de la question du phallus, quand il fait même du phallus la clé de la fin de l'analyse. Il me semble que c'est ça qui nous permet de donner sa place à cette introduction dans ce Séminaire du *Transfert*.

Certes, on peut supposer que Lacan introduit ce symbole pour ses auditeurs, parce qu'ils vont le trouver déjà écrit dans la "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache" qui doit paraître à la fin de l'année de ce Séminaire du *Transfert* où Lacan le précommente. Déjà, dans cet écrit, se trouve ce symbole. On peut donc supposer que c'est une première raison qui en justifie le commentaire dans ce Séminaire de Lacan.

Il n'empêche que tel que ça se présente, il semble que ça ne cadre pas avec ce Séminaire. Si c'est là-dessus que j'ai mis l'accent, c'est pour cette raison, c'est pour la surprise que ça donne. Ce symbole est bien fait pour marquer en quoi *Le Banquet* n'est pas le tout de l'affaire du transfert, et pourquoi un commentaire du *Banquet* a l'avantage d'introduire la question du transfert par une autre perspective que celle de la répétition, alors que Lacan, jusque-là, avait toujours insisté sur le fait que le transfert est par excellence un phénomène de la répétition. Le commentaire du *Banquet* permet, en effet, de passer par un certain nombre de réponses aux questions: qu'est-ce que l'amour? pourquoi est-ce qu'on aime? qui doit-on aimer? comment est-ce qu'on tombe amoureux?

Il est notable que l'exemple que promeut Lacan pour éclaircir le transfert analytique, c'est en fait l'épisode final du *Banquet*, quand vient parmi les convives quelqu'un qui n'était pas invité, quelqu'un qui fait intrusion et qui vient lever un voile maintenu par tous les autres orateurs bien élevés. Ce voile, on peut dire qu'il n'est jamais aussi épais que dans le discours de Diotime rapporté par Socrate - Diotime, la seule femme qui, si elle est absente du banquet, y est aussi présente, puisque Socrate s'y réfère. Jamais - c'est comme ça que Lacan le lit - le voile dont il s'agit n'est aussi épais que dans son discours, dans ce discours de Diotime tel que Socrate le rapporte ou l'invente.

L'exemple qui sert pour saisir ce dont il s'agit dans le transfert analytique, c'est l'épisode Alcibiade, c'est-à-dire - notons-le - un amour contre nature, si je puis m'exprimer ainsi. C'est par le biais du désir homosexuel - désir n'ayant son fondement dans aucune imaginarisation de la complémentarité des deux sexes - que Lacan trouve à illustrer le transfert analytique, c'est-à-dire par un phénomène, une manifestation à laquelle Lacan ne refuse pas le terme de *perversion*. On peut dire que c'est déjà ce qui appelle à l'introduction du symbole grand phi, dont Lacan note, page 306 du *Transfert*, que ce qu'il met en évidence,

que ce qui en justifie l'écriture, c'est précisément le mécanisme pervers, et même exactement l'instance homosexuelle. En ce sens, l'introduction du symbole grand phi est dans le fil du *Banquet,* et précisément de son épisode final.

Il y a une deuxième nécessité qui s'attache à ce symbole grand phi. C'est que cet épisode est bien fait pour montrer comment s'établit le mirage transférentiel, et comment - à partir de ce que Socrate ne livre pas, à partir du manque qu'il réserve, du manque dans lequel il s'établit, du manque auquel il accepte de s'identifier - comment, à partir de là, surgit le mirage de l'*agalma*, qui se forme, comme je l'avais dit, du manque-à-être de Socrate.

Mais ça ne nous livre que la première partie d'une théorie du transfert. La seconde partie, dont on peut dire que ce Séminaire ne la donne pas mais la cherche, ça serait de nous dire comment s'évanouit le mirage transférentiel, comment le sujet peut passer au-delà de ce mirage, Non pas seulement comment le transfert s'établit, mais comment il finit, s'il peut finir.

Je crois que c'est précisément au titre de la fin de l'analyse que Lacan introduit le symbole grand phi. C'est pour aller dans la direction qu'indique Freud à la fin d'*Analyse finie et infinie*. Il est certain que ça reste comme un bord de ce Séminaire, et c'est d'ailleurs ce qui est le plus notable dans la façon dont Lacan l'avait, ce Séminaire, annoncé.

Il l'avait annoncé à partir de la disparité subjective du transfert, en tant que le transfert est considéré en lui-même comme une objection faite à l'intersubjectivité, ce qui oblige déjà à situer un des deux termes de la relation - au moins l'analyste - comme autre chose qu'un sujet dans la relation transférentielle. Il avait annoncé ce Séminaire à partir de sa prétendue situation, et pour, si je puis dire, dé-existentialiser la relation transférentielle. Puis il l'avait annoncé aussi à partir de ses excursions techniques, c'est-à-dire à partir d'un savoir-faire avec le transfert.

Au fond, ces annonces indiquent, par absence, par omission, ce qui est en fait le point d'attraction, le point d'attrait de ce Séminaire - point qui est la fin de l'analyse, qui n'a pas été annoncé, et qui n'est traité presque que par allusions. Cette fin de l'analyse est attachée, pour Lacan, jusqu'à cette date, à la problématique du phallus. Dans les quelques leçons consacrées au symbole grand phi, nous avons comme le point de départ, le point d'attache, de ce qu'aurait été le transfert dans la fin de l'analyse.

Si ce Séminaire ne parvient pas, selon Lacan lui-même, à dire tout ce dont il s'agit concernant le transfert, je crois que ça tient à une difficulté spéciale qui s'attache à cette problématique du phallus dans la fin de l'analyse, et qui fera à Lacan choisir de passer par l'identification et l'angoisse. Mais il me semble défendable qu'une des motivations les plus profondes de la recherche de Lacan à partir de cette date, à partir de cette difficulté, ce soit la théorie de la fin de l'analyse. Dans l'effort d'indiquer une solution à ce que peut être la fin de l'analyse au-delà de ce que Freud a pu en formuler, nous avons comme la matrice de la recherche des Séminaires suivants et des écrits qui leur sont subséquents. La passe est le dispositif inventé par Lacan pour surmonter et donner sa place à l'incompatibilité du désir et de la parole.

Je vais m'arrêter là. Eric Laurent va prendre le relais, et je pourrai éventuellement poursuivre à propos de ce qui sera dit.

ERIC LAURENT : - Je voulais amener les réflexions que m'a suggéré la reconstitution proposée par Jacques-Alain Miller dans son dernier cours, celle des points de virage autour de la fonction phallique dans le Séminaire du *Transfert*. J'ai en effet trouvé tout de suite ça très lumineux, et ce d'autant plus que *Le transfert* était un Séminaire que j'avais lu dans les versions plus ou moins bonnes qui circulaient, et que si j'en saisissais quelques moments, je ne saisissais pas bien comment c'était fait. Je m'y suis tout à fait retrouvé dans la présentation que Jacques-Alain Miller a faite de ce Séminaire décousu, dans lequel on errait en cherchant le fil conducteur. Que ce Séminaire tourne autour de ce point de l'adjonction du phallus, une fois que c'est dit, ça a l'évidence du vrai, mais encore fallait-il le dire. Ce Séminaire était lu depuis longtemps - l'une des versions a même fait l'objet de débats publics - mais personne n'avait jamais dit que ça tournait précisément autour de ce point. Il y avait énormément de passages qui étaient restés très obscurs et qui maintenant sont rendus lisibles.

Une fois que l'on resitue les choses autour de cette fonction phallique, autour de l'introduction du grand phi, on se demande pourquoi on ne s'en était pas aperçu plus tôt, puisque c'est dans le Séminaire même, au chapitre XIX, qui a pour titre "Le non de Cygne", que Lacan peut dire qu'il *"faut que nous tenions la place vide où est appelé ce signifiant qui ne peut être qu'à annuler tous les autres, ce grand phi dont j'essaye pour vous de montrer la position, la condition, centrale dans notre expérience"*, et que, deux pages plus loin, on a l'insistance sur le fait que ce qui l'a guidé vers Claudel, que ce qui orientait sa lecture de Claudel comme ce qui est, dit-il, *"la cause efficiente"* de cette trilogie, c'est que Gide, dans sa correspondance, évoquait le fait qu'il avait fallu créer un caractère nouveau dans la langue française pour imprimer la pièce de Claudel, puisque celui-ci a appelé son héroïne Cygne de Coûfontaine et que le U majuscule avec un accent circonflexe n'existe pas en français. Comme nous n'en étions pas à la période de simplification de l'orthographe, la question ne se posait pas d'enlever l'accent, mais, au contraire, de créer un caractère nouveau. Nous avons donc, dans ce même chapitre, ce rapprochement du grand phi et du U avec un accent circonflexe.

La perspective très vaste de Jacques-Alain a éclairé pour moi la fin, qui m'est toujours apparue énigmatique, de "Subversion du sujet et dialectique du désir". C'est un texte des *Ecrits* qui précède immédiatement le Séminaire du *Transfert*, et qui a été prononcé dans un colloque, le 23 septembre 1960, peu de temps donc avant que Lacan ne commence ce Séminaire du *Transfert.*

C'est un texte qui se termine par un paragraphe qui reste très particulier, puisque Lacan, après un vaste parcours très systématique de la cure analytique, aboutit à une présentation de la fin de l'analyse qui est très étrange. Il la présente comme le moment où, après avoir soutenu la fiction de la demande tout au long de son analyse, le sujet affronte, non plus la demande de l'Autre, mais la volonté de l'Autre. Là, dans ces pages 826 et 827 des *Ecrits*, Lacan propose deux voies, deux issues, *"à qui veut vraiment s'affronter à cet Autre"*. Ces deux voies sont *"ou de se réaliser comme objet, de se faire la momie de telle initiation bouddhique, ou de satisfaire à la volonté de castration inscrite en l'Autre, ce qui aboutit au narcissisme suprême de la Cause perdue"*. Et puis, deux lignes plus bas, le passage se termine par ceci: *"Nous n'irons pas ici plus loin."*

C'est une fin très surprenante. Ce n'est pas réjouissant. Lacan propose, comme fin d'analyse, de se faire momie dans un cas, et, dans l'autre cas, le narcissisme suprême. Côté objet: la momie. Côté sujet: le narcissisme suprême. L'objet suprême d'un côté, le narcissisme suprême de l'autre. On ne lit pas ça d'un coeur content. Evidemment, tout est dans le *ici* du *"Nous n'irons pas ici plus loin"*. Ca laisse l'espoir qu'on puisse ailleurs aller plus loin. Mais en tout cas, dans ce texte, ça demeure inquiétant comme destin de celui qui veut s'affronter à l'Autre.

Ca fait relire toute une série de présentations ou de versions de fin d'analyse qui existent depuis dans les *Ecrits*. Dans son cours précédent, Jacques-Alain soulignait ce qui existait, depuis "Fonction et champ de la parole et du langage", comme passe à la mort, comme affrontement avec la mort. Mais on pourrait aussi mettre en série des traversées, qui ne se font pas dans l'analyse, mais qui sont pourtant analogues à l'analyse, dans la mesure où il y a traversée du fantasme. A l'époque, la traversée du fantasme n'est pas thématisée comme telle, mais enfin, le "Kant avec Sade" présente un parcours qui ramène le sujet sadien en un point qui est de passer au-delà du fantasme. A la fin de "Kant avec Sade", Lacan félicite en effet Klossowski d'avoir noté que l'apathie sadienne serait *"d'être rentrée au sein de la nature, à l'état de veille, dans notre monde"*, pour, à cette citation de Klossowski, ajouter que ce monde est *"habité par le langage"*. Voilà un aboutissement qui n'est pas la momie d'une initiation bouddhique, mais qui en est tout de même très proche: rentrer vivant, à l'état de veille, au sein de la nature, et se libérer enfin du langage - ne plus en être la marionnette, en choisissant de rentrer dans l'inanimé. C'est l'intuition du portrait de Man Ray de la tête de Sade.

C'est là un parcours de sujet pervers, mais il y a aussi le moment où le président Schreber trouve l'apaisement. Du côté de la psychose, on trouve aussi l'apaisement dans une sorte de mort à l'état de veille. Lacan souligne le moment où, juste avant de trouver l'apaisement, il faut la mortification de la volupté. Lorsque Schreber se réconcilie avec le langage, il se voit figure cadavérisée. Or, justement, la définition de l'âme morte dans le

monde de Schreber, c'est que toute la volupté est devenue béatitude. Cette version de la béatitude psychotique du président Schreber est aussi une version de cette rentrée, à l'état de veille, dans un état d'objet analogue à celui de l'initiation bouddhique.

On a dans ces trois versions, Sade, Schreber, le bouddhisme, trois façons de ne plus faire tache dans le monde du langage, trois façons de s'y résorber. Elles sont disjointes mais tournent pourtant autour du même point. Elles reformulent ce qui est proposé à la fin de "Fonction et champ de la parole et du langage", lorsque Lacan posait qu'à la fin d'une analyse, le sujet devait rejoindre l'horizon subjectif de son époque, cette passe permettant de rejoindre l'être-pour-la-mort, c'est-à-dire la disparition dans une subjectivité collective.

Mais ici, ce n'est pas rejoindre l'horizon d'une époque, c'est plutôt se fondre. Mais se fondre dans quoi? J'ai trouvé très éclairant de se poser cette question à partir de la déphallicisation de la fin de l'analyse, c'est-à-dire d'apercevoir l'au-delà du point-limite qui est présenté dans "Subversion du sujet". Dans la fin d'analyse qui est présentée dans cette "Subversion du sujet", il y a un double mouvement. C'est une reprise et une reformulation de la première présentation qui est dans "Fonction et champ de la parole et du langage". Le double mouvement que présente Lacan, c'est d'abord celui où s'échangent la place de la volonté et celle de la demande. Au long de l'analyse, dit-il, le sujet névrosé *"ne veut pas"*. C'est lui qui incarne la volonté. Ce qu'il installe au lieu de l'Autre, c'est la demande. Mais à la fin de l'analyse, la volonté bascule: ce n'est plus le sujet névrosé qui ne veut pas, c'est l'Autre qui veut. Est-ce que ça résorbe complètement la question de la demande? Si l'Autre veut, que devient la fonction de la demande? Dans les années 53, Lacan répondait en disant que ce qui se produit à ce moment-là, c'est la reconnaissance du don de parole. Mais là, à la place de la reconnaissance du don de la parole, on a l'affrontement à la volonté.

Dans cette bascule, il me semble que le passage de la demande à la volonté n'épuise pas ce qu'il y avait dans le don de la parole. Il reste une fonction de type don entre l'Autre et le sujet. A la fin de "Subversion du sujet", c'est ce qui est appelé le moment où le sujet transforme son fantasme de telle façon qu'il arrive à prendre une *"fonction transcendantale d'assurer la jouissance de l'Autre qui me passe cette chaîne dans la Loi"*. A ma connaissance, c'est, dans les *Ecrits*, la seule occurrence de ce mot de *chaîne* en ce qui concerne la fin d'analyse. Cette chaîne qui est passée, reste ce qui prend la place du don de la parole, comme non plus liée aux lois de la parole mais aux lois du désir. Et les lois du désir amènent à cette passe du fantasme qui assure une double répartition: assurer la jouissance de l'Autre d'un côté, et assurer le sujet de son désir de l'autre côté.

C'est ce que semble désigner comme point cette fin de "Subversion du sujet et dialectique du désir". Il y a là une double répartition. Ca se fait non seulement autour de l'opposition volonté/demande, mais également autour d'un deuxième couple: imaginarisation/réalisation. De même que Lacan peut souligner que tout au long de l'analyse le sujet ne veut pas, il souligne que tout au long de l'analyse le sujet va imaginariser sa castration. Et ce jusqu'à la fin où il utilise le terme contraire, celui de *se réaliser*. Là, c'est bien plutôt de la réalisation de la castration dont il s'agit dans cette incarnation du phallus mort ou du narcissisme de la cause perdue.

On pourrait dire que cette fin de "Subversion du sujet" - qui inclut, sur la fin de l'analyse, le premier effet de l'apparition de la thématisation du phallus symbolique - amène le passage de la subjectivation; de ce qui était présenté auparavant comme subjectivation de la mort, à la réalisation. C'est une réalisation qui paraît paradoxale, puisque c'est par la réalisation du phallus mort que cependant le sujet positive, s'ajoute au monde. Ce paradoxe sera plus tard résolu dans la présentation du sujet comme réponse du réel. Mais déjà s'introduit ici la première présentation de la fin de l'analyse autour de ce paradoxe de la réalisation d'un signifiant qui est cependant positivité. Cette place du grand phi telle qu'elle est soulignée dans ce Séminaire - ce grand phi comme signifiant qui de par sa présence annule tous les autres mais qui pourtant ne peut pas ne pas être là, qui est impossible à négativer - c'est la place attribuée à la jouissance dans "Subversion du sujet". Là, pour la première fois, Lacan noue ensemble la réalisation et l'inscription d'une place de la jouissance pour le sujet.

C'est là ce que j'arrive à formuler pour la première fois, grâce à la perspective qu'a proposée Jacques-Alain Miller.

J.-A. MILLER : - Je remercie Eric Laurent pour, d'une part, les bonnes paroles qu'il a eues à mon égard, et, d'autre part, pour l'accent qu'il a porté sur l'un des textes qui est en effet l'un des plus complexes, des plus énigmatiques, des *Ecrits.* Si ce cours se transformait décidément en séminaire, ce serait bien que tout le monde ait lu ce texte. Enfin, pour l'instant, nous n'avons pas donné une allure aussi textuelle à notre échange.

Sur cette fin de "Subversion du sujet", sur ce qu'elle indique de la fin de l'analyse, je ne prétends pas du tout être entièrement au clair. Je ne prétends pas être au clair sur ce qu'elle amène. En effet, comme Eric Laurent, j'ai trouvé assez singulier ce qui semble s'ouvrir, au final de ce texte, sur la fin de l'analyse. Il faut voir à quel point Lacan était réservé sur la fin de l'analyse. On s'en aperçoit sur un très grand nombre de textes à partir d'une certaine date. Chez Lacan, malgré ses airs de je-sais-tout, c'est spécialement justifié concernant la fin de l'analyse.

Dans les textes du début des années 50, il peut sembler que Lacan sait ce que c'est, puisqu'il compose déjà la même logique qui va le conduire plus tard au signifiant grand phi, à savoir: ne pas se satisfaire de l'infini freudien, de cette perspective ultime du caractère sans fin de l'expérience analytique, mais mener une recherche qui - je crois que c'est l'opposition essentielle - oppose d'emblée l'impossible à l'infini. A la place d'*Analyse finie et infinie,* c'est, chez Lacan, analyse possible ou impossible. Même ses premières réponses s'orientent d'emblée dans cette direction.

Ce n'est pas seulement le pathos de la mort qu'il faut retenir, mais que, structurant l'expérience analytique comme une régression imaginaire, potentiellement infinie, il y a une nécessité logique à ce que la fin de l'analyse soit renvoyée à un objet non imaginable. Si on reste au plan imaginaire, ça ne finit pas, et il faut alors décrocher, changer de plan, stratifier, amener un terme qui n'est pas homogène au cours même de l'analyse.

On peut dire que cette logique - je l'ai évoquée la dernière fois - est la même que celle à laquelle obéit l'introduction du symbole grand phi, où, cette fois-ci, s'introduit dans le cours d'une analyse - qui est avant tout définie par ses coordonnées symboliques - une sorte d'ultra symbolique: le symbole tellement symbole qu'il est finalement bien différent des autres, au moins par cela qu'il n'est pas énonçable. C'est la même logique qui est là à l'oeuvre: essayer, pour dénouer la malédiction d'infini portée sur la fin de l'analyse, de passer de l'infini à l'impossible. Il y a une nécessité logique à devoir inventer, en quelque sorte, un autre symbolique, dont on peut dire que c'est le chemin sur lequel Lacan - c'est un peu sommaire de le dire ainsi mais ça éclaire les choses - sera logiquement conduit à amener un terme réel. On peut dire - même si c'est là un raccourci, même si c'est aller un peu vite - que ce qu'il cherche par le biais de ce grand phi, il finira par le trouver, par le stabiliser, en parlant de l'objet *a* comme réel.

Ce qui est frappant, alors que Lacan semble avoir une réponse au début des années 50, c'est que, juste avant le Séminaire du *Transfert*, la question de la fin de l'analyse tourne autour de la problématique du phallus. C'est ça qu'il s'agit de dénouer, et nous en avons la marque, l'inscription, dans ce symbole de grand phi. On peut dire - c'est à voir - qu'il y a ensuite un espace plus ouvert, sur lequel nous n'avons pas des écrits de Lacan aussi affirmatifs et aussi nets sur cette question. Et cela jusqu'à sa "Proposition de la passe", où, une fois située et logée la logique du fantasme, il peut donner une formule relativement stable de la fin de l'analyse. Le texte de "Subversion du sujet", appartient, je pense, à cette zone intermédiaire, à une zone où la castration est certainement en jeu dans la fin de l'analyse, mais non la fonction phallique comme elle est mise en place dans "La direction de la cure".

Je crois qu'il est en effet essentiel de dater les choses avec Lacan, étant donné que ses corrections sont parfois minuscules d'une fois à l'autre, que ce sont des avancées à petits pas. Eric Laurent, suivant l'indication liminaire de Lacan, date "Subversion du sujet" de septembre 60, c'est-à-dire juste avant le Séminaire du *Transfert.* Je mettrai un point d'interrogation sur le point de savoir si ce texte a été écrit tel quel à cette date. Je trouve que ça ne cadre pas très bien. J'ai l'impression que ça ne cadre pas tout à fait avec le type de problématique que Lacan expose dans le Séminaire du *Transfert.* Ca me paraît déjà un peu au-delà. On doit donc donner toute sa valeur à cette formule de Lacan: *"Ce texte représente la communication que nous avons apportée à un Congrès réuni à Royaumont."* Ce *représente*

laisse ouverte la possibilité qu'en fait ce texte soit une reprise ultérieure. Il sera sans doute possible un jour, à un historien, de retrouver les documents de ce colloque de Royaumont, et de savoir ce que Lacan y avait exactement dit.

En même temps, Lacan écrit que c'est antérieur au colloque de Bonneval, qui est un colloque qui a eu lieu en novembre 1960, c'est-à-dire un mois plus tard, et qui se trouve représenté dans les *Ecrits* par "Position de l'inconscient". Mais il faut voir que "Position de l'inconscient" a été écrit par Lacan quatre ans plus tard. Lacan le date de 1964, et j'ai le souvenir de ce texte tapé à la machine à cette date, au moment où il y mettait la dernière main.

La question de savoir si "Subversion du sujet" est quelque chose qui a été écrit avant ou après le Séminaire du *Transfert*, est une question qui nous intéresse. Si ça a été écrit avant, alors vraiment Lacan donne à ses auditeurs du Séminaire, quand il parle de grand phi, un point de vue qu'il a déjà surmonté. En effet, dans le Séminaire du *Transfert*, il est encore attaché aux formulations qui font du phallus, et même de grand phi, le signifiant pur du désir. Tandis que dans "Subversion du sujet", il a déjà fait basculer ce symbole du désir à la jouissance. Si on trouve grand phi dans "Subversion du sujet", c'est déjà comme signifiant de la jouissance.

On ne peut pas trancher. Peut-être que Lacan donnait dans ses Séminaires un état antérieur de ses réflexions. Mais enfin, comme on peut supposer que certains de ses auditeurs étaient présents au colloque de Royaumont, je serais plutôt porté à considérer qu'on a là déjà un état qui résout justement certaines des difficultés du Séminaire du *Transfert*. C'est ce que j'avais évoqué en disant que les pages 819 à 823 des *Ecrits* résolvent un certain nombre des problèmes qui sont présents dans le Séminaire du *Transfert* à propos du symbole grand phi.

Dans le Séminaire du *Transfert*, Lacan amène le symbole grand phi avec un certain effet de surprise. Je crois que ça ne s'est pas évanoui de la transcription, bien qu'on ne puisse pas mettre des symboles spéciaux pour signaler l'effarement de l'auditoire, etc. Je pense cependant qu'il y a un effet de surprise - et qui tient à quoi? A ce que Lacan amène le symbole grand phi comme signifiant du refoulement originaire, comme signifiant de l'*Urverdrängung*.

Je prends pour aujourd'hui les choses en court-circuit. Lacan, là, réfléchit à partir de Freud. D'un côté, Freud signale le complexe de castration comme obstacle ultime, et éventuellement définitif, de l'expérience analytique. D'un autre côté, dans *Inhibition, symptôme, angoisse,* il indique qu'en-deçà de tous les refoulements qui peuvent être récupérés, dont le retour peut être interprété - c'est là un *il y a* et non un *il n'y a pas de rapport sexuel* - qu'en-deça des refoulements, il y a le refoulement originaire.

Il me semble que Lacan noue ces deux positions freudiennes avec le symbole grand phi, à savoir que, premièrement, il va retranscrire ce complexe de castration, ce complexe de castration comme obstacle à la fin de l'analyse, à partir du signifiant phallique, et que, deuxièmement, il va, avec ce signifiant phallique, désigner le refoulement originaire lui-même. Il me semble que c'est la seule façon de saisir comment il peut, dans le Séminaire lui-même, introduire ce signifiant comme un signifiant différent de tous les autres, comme un signifiant qui, lorsqu'il paraît, est dans un rapport de *ou bien/ou bien* avec tout le reste des signifiants. Il a décidé de désigner par un signifiant l'*Urverdrängung*, de nommer avec un signifiant le refoulement originaire - un signifiant évidemment spécial, distingué de tous les autres. On peut comprendre pourquoi il peut le dire indicible ou imprononçable.

S'il me semble qu'il a fait un effet de surprise, c'est parce que ça a l'air de venir comme un cheveu sur la soupe, et parce qu'il ne reconstitue pas du tout pour ses auditeurs les fondements freudiens de ce signifiant, ni de quelle opération il s'agit. Par contre, dans "Subversion du sujet et dialectique du désir", on peut dire qu'on en est très près, puisqu'il situe ce signifiant grand phi comme support du (-1), comme support du manque de signifiant. Là, dans sa construction logique, on saisit mieux qu'il construise, d'un côté, l'inhérence d'un refoulement originaire à tout système signifiant, si ce système signifiant représente le sujet - tout système signifiant capable de représenter le sujet comporte un (-1) - et que, d'un autre côté, il fasse fonctionner ce (-1) sur la théorie de la libido. Il arrive à la formule que grand phi est un support, un des supports, de (-1). Il me semble difficile - mais

je n'en ai aucune marque - que ça ait été traité de cette façon-là avant le Séminaire du *Transfert.*

Il va s'agir maintenant de cette fin du texte de "Subversion du sujet" sur laquelle j'appelle l'attention.

Dans ce texte, on saisit d'emblée, même en n'y comprenant rien, que sa fin - cette fin qu'Eric Laurent a citée - est sous la dépendance d'une problématique du fantasme. Lacan vient, pendant plusieurs pages, de définir la structure du fantasme. Il l'a fait en reprenant Socrate et Alcibiade. Aurait-il donné une version si nette de Socrate et Alcibiade, et de l'*agalma* qui y figure, avant son Séminaire du *Transfert?* J'ai parlé de la surprise du grand phi, mais il y a aussi la surprise de l'*agalma.* Visiblement, pendant tout le Séminaire, il a fait attendre ses auditeurs avant de leur sortir du chapeau l'*agalma* final. Il y a un effet de suspens jusqu'à ce que ça sorte du chapeau. Par contre, dans "Subversion du sujet", dans la page consacrée à Socrate et Alcibiade, il présente déjà l'*agalma.* Il présente en résumé le fonctionnement qu'il avait étalé sur deux ou trois leçons de son Séminaire du *Transfert.* C'est là un autre argument. Certains de ses auditeurs ont certainement été au colloque, et Lacan n'aurait sans doute pas vendu la mèche avant de faire son Séminaire du *Transfert.* Mais ça ne rend pas impossible que dans cette contribution au colloque, c'est-à-dire avant le Séminaire du *Transfert,* il ait déjà évoqué les termes qu'il allait mettre en jeu plus tard. Mais enfin, ce n'est pas là une donnée essentielle dans l'accent qu'Eric Laurent a mis sur la fin de "Subversion du sujet".

Cette fin, cette pointe qu'Eric Laurent signale, elle vient terminer des considérations sur la structure du fantasme. Cette orientation de Lacan commence déjà à se dégager dans le Séminaire du *Transfert,* et c'était déjà là dans "La direction de la cure": la fin de l'analyse est en rapport avec le fantasme. Ca doit être situé en rapport au fantasme. Ca se retrouvera finalement dans la dépendance de la théorie de la passe à l'endroit de la logique du fantasme.

Venons-en maintenant à ce fameux paragraphe.

La question que je voudrais poser à Eric Laurent est-celle-ci: est-ce que dans l'alternative que tu proposes, on a, à cette date, tout ce qu'on peut attendre de la fin de l'analyse? C'est vrai que la formulation est ambiguë. Je la répète: *"A qui veut vraiment s'affronter à cet Autre, s'ouvre la voie d'éprouver non pas sa demande, mais sa volonté. Et alors: ou de se réaliser comme objet, de se faire la momie de telle initiation bouddhique, ou de satisfaire à la volonté de castration inscrite en l'Autre, ce qui aboutit au narcissisme suprême de la Cause perdue."*

Est-ce que cette alternative sature la fin de l'analyse? Qu'est-ce que ça donne de répondre oui? Qu'est-ce que ça donne de répondre non? Il ne suffit pas, en effet, d'un seul grand *non* d'indignation. Est-ce que ça sature vraiment la fin de l'analyse? Et à quoi répondent ces deux versions?

E. LAURENT : - C'est pour ça que je me suis mis tout de suite à chercher comment on pouvait mettre cela en série avec d'autres textes de Lacan. Car, en effet, ces deux issues, s'il n'y a qu'elles, sont évidemment inquiétantes: d'un côté, la transformation du sujet en héros tragique - on n'en demande pas tant - et, de l'autre côté, la transformation en une sorte... en une sorte de quoi? Là, la référence est au bouddhisme. C'est une référence qui est assez constante chez Lacan. Vous la trouvez déjà dans "Fonction et champ de la parole et du langage" et à la fin de la "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache". Dans ces années-là, Lévi-Strauss lui-même mettait de grands espoirs dans le bouddhisme. Il considérait que ce serait la religion des temps futurs, puisqu'il parlait de *"diaphragmatisation du possible".* Ca avait à la fois l'avantage d'une religion comme lien social et l'avantage de ne pas présenter un monothéisme trop voyant, bien que ça fasse quand même une unité. De l'Un donc, sans trop de monothéisme. C'était en somme l'espoir d'une religion sans guerres de religion.

Il y a donc tout un intérêt de Lacan autour de ce point. Mais, ceci dit, il faut voir que ce point est mis en cause profondément, puisque ce serait une fin d'analyse débouchant tout de même dans une perspective religieuse. Même si c'est *a minima,* Lacan ne pouvait pas se contenter que l'analyse aboutisse là. Entre l'acception bouddhique et la rébellion tragique grecque, Lacan trace d'autres perspectives, mais qui paraissent cependant aller vers ce point qui est de ne plus faire tache dans le monde habité par le langage, c'est-à-dire y

trouver sa place. Dans la perspective qu'il avait à l'époque, la perspective en termes phalliques, il me semble que la réalisation se produit à cette place-là. C'est, à explorer toutes les formes d'impossibilité dans le langage, toutes les formes de l'impossible à dire, s'ajouter au monde. C'est la façon de produire cette place, de la réaliser, et de s'y mettre soi-même. Cette perspective religieuse, que ce soit celle de l'Orient ou celle de l'Occident, montre une adjonction: la façon dont le sujet peut s'ajouter à ce monde et s'y loger.

La fin de la psychanalyse est autre mais dans cette même voie. Ce qui viendra après s'appeler le *sujet comme réponse du réel,* c'est bien une adjonction, un mode de réalisation. C'est dire qu'il y a d'autres discours pour trouver un mode qui permettrait au sujet de venir se loger. Mais ça ne peut pas être les deux perspectives de "Subversion du sujet". Il faut inventer autre chose. Tout est donc dans le *ici on ne va pas plus loin.* Ailleurs, une fois désignées ces deux perspectives, Lacan peut essayer d'aller plus loin. En tout cas, la direction qu'il donne, c'est, d'un côté, le phallus, la réalisation phallique avec la mortification, et, de l'autre côté, le fantasme - le fantasme qui est amené là avec la phrase que j'ai sautée, qui a donné lieu à beaucoup de commentaires, et qui permet de joindre castration et fantasme.

J.-A. MILLER : - Le bouddhisme lacanien et le bouddhisme lévi-straussien sont en effet sensiblement différents. Le bouddhisme lévi-straussien, c'est un bouddhisme de sagesse, c'est une forme religieuse de l'absence de Dieu. Le bouddhisme lacanien, tel qu'il est évoqué là, est un bouddhisme d'objet. C'est le bouddhisme d'un état du sujet où celui-ci ne veut plus rien savoir de sa division subjective.

Dans les pages qui précèdent cette fin de "Subversion du sujet", Lacan parle de la structure du fantasme. C'est un début de la logique du fantasme qu'il développera des années plus tard. Ces pages sont donc consacrées à la formule ($ <> *a*), et Lacan y indique que la fonction *moins phi* peut être située sous l'un des termes ou sous l'autre:

$ <> *a*

↑

(- φ)

Il me semble que l'alternative finale est celle qui dit: qu'est-ce qu'il y a au-delà de la demande de l'Autre? Mais admettons qu'il y ait deux fins possibles. Il y en a une que Lacan décrit comme du côté de l'objet, c'est-à-dire être un pur objet *a*, un pur objet momifié - momifié voulant dire que le sujet n'est plus agité par sa division subjective. Et il y en a une autre, qui est du côté de $, et qui est ce qu'il appelle *"satisfaire à la volonté de castration"*, c'est-à-dire s'assumer en tant que sujet dans son manque-à-être.

Il faut voir que l'alternative est strictement conditionnée par la structure du fantasme. Disons, en première hypothèse, que lorsque Lacan introduit sa Proposition sur la passe, il indique qu'il y a deux valeurs possibles de l'être du sujet: une qui s'écrit petit *a*, et une qui s'écrit *moins phi.* Il formule les choses ainsi. L'être du sujet, tel qu'il peut être situé à la fin de l'analyse, est susceptible de deux valeurs notées par l'objet ou par la castration imaginaire.

D'une certaine façon, il me semble que l'annonce de cette position se trouve déjà dans ce texte de "Subversion du sujet". Il y a l'idée que la fin de l'analyse touche au poinçon même du fantasme, à la relation même du fantasme, au bouchon du fantasme, et il y a alors une certaine logique à ce que se déploie une alternative binaire qui est que chacun des éléments jouent en quelque sorte pour son compte. Il me semble que Lacan est conduit, à partir du moment où il écrit très simplement la structure du fantasme par ($ <> *a*), à formuler régulièrement la fin de l'analyse comme une alternative. Sur un certain versant, la fin de l'analyse est une alternative, selon que le privilège est donné à un terme ou à l'autre.

Bien sûr, ça prend des significations différentes selon les moments. Dans ce passage: *"satisfaire à la volonté de castration inscrite en l'Autre, ce qui aboutit au narcissisme suprême de la Cause perdue"*, Lacan situe lui-même la fin de son Séminaire de *L'éthique de la psychanalyse*, où Antigone apparaît comme exemplaire de la position même de l'analyste. Il y a la position bouddhique et puis la position antigonale, qui est une certaine façon d'aller au-delà du fantasme, si le fantasme repose sur une complémentation du manque du sujet. Si le fantasme, c'est, sous un mode équivoque et paradoxal, une complémentation où le manque-à-être du sujet trouve un complément fictif dans l'objet, eh bien, la fin de l'analyse comme rupture du fantasme, comme passe au-delà du fantasme, laisse deux possibilités au sujet: ou bien de se repérer sur son propre manque-à-être, sur son propre manque, ou bien sur un pur en-soi.

D'une certaine façon, ce qui est à l'horizon, c'est que Lacan, dans *L'éthique de la psychanalyse,* repérait la position de l'analyste plutôt sur $, et que plus tard il la repérera plutôt sur petit *a*. Entre ces *membra disjecta* du fantasme, on le voit osciller lui-même dans une partie de son enseignement. Dans le Séminaire du *Transfert*, il est encore à dire: est-ce qu'il ne faut pas que nous, comme analystes, nous occupions la place de $, pour permettre au sujet de repérer l'objet du fantasme? Avant que Lacan s'arrête avec le schéma du discours analytique, il y a cette équivoque.

Ce qui est troublant, c'est que les deux voies - il semble bien qu'il y ait deux voies et pas plus - c'est que ces deux voies, et la façon dont Lacan les formule, soient aussi peu attrayantes. Aussi bien d'un côté que de l'autre, on a du mal à retrouver la position analytique.

C'est pour ça, me semble-t-il, qu'il parle du narcissisme de la cause perdue. C'est quoi, ce narcissisme? C'est que si finalement un sujet accepte que l'objet soit perdu pour toujours, et même que la cause de son désir soit perdue, qu'elle soit hors d'atteinte, alors, du coup, il n'y a plus que lui - ce qui, d'une certaine façon, est une sorte de narcissisme de son propre manque, une façon d'imaginariser son propre manque. Concernant le narcissisme de la cause perdue, Lacan - je crois que c'est dans "Le séminaire sur *La lettre volée*" - évoque Chateaubriand qui, à un moment, n'exalte jamais tant sa propre personne, que parce qu'il se sacrifie tout entier à la cause royaliste légitimiste, dont il sait fort bien que c'est une cause perdue. De se sacrifier lui-même à la cause perdue, c'est d'autant plus ceci: *regardez comme je suis beau et grand dans ce combat qui se fait sans espoir de victoire.* Ca nous laisse les deux voies: ou bien s'identifier au sujet qui a perdu, et par là-même, infailliblement, se narcissiser, ou bien s'identifier à l'objet perdu. On a peut-être là deux versions de la perte avec une identification: ou bien s'identifier au perdant, ou bien s'identifier au perdu. Aucune de ces deux branches de l'alternative ne sont très attrayantes - mais on n'a peut-être pas besoin que ce soit attrayant - et puis Lacan dit: *"Nous n'irons pas ici plus loin."*

Dans ce texte de "Subversion du sujet", nous avons, premièrement, un commentaire de ($ <> *a*) comme formule du fantasme. C'est donc une première façon de situer $ comme le sujet en *fading* devant l'objet du fantasme:

1) .

($ <> *a*)

Ensuite, nous avons un deuxième commentaire de ces mêmes termes, cette fois-ci séparés, et c'est le passage qu'Eric Laurent a signalé:

2) .

$ // *a*

Est-ce que ça empêche de penser que ce qui pourrait aller plus loin, ce soit de nouveau une nouvelle alternative? - une alternative qui aurait été, cette fois-ci, de reprendre ces termes comme des issues positives de l'expérience analytique? Est-ce que, d'une certaine façon, l'alternative que Lacan propose dans la passe - à savoir: noter son être de deux façons - ne serait pas le *aller plus loin* signalé par Lacan, c'est-à-dire réécrire à nouveau ces deux termes?

Qu'est-ce que serait alors la différence?

Il faut voir que chacun de ces deux sujets a sacrément affaire à la consistance de l'Autre. Lacan signale qu'il y a un premier état où le névrosé a affaire à la demande de l'Autre, et un second, s'il arrive à aller au-delà, où il s'affronte à sa volonté. Eh bien, est-ce que ça ne dessine pas encore un au-delà? - un au-delà où la volonté de l'Autre est quand même modifiée par l'inexistence de l'Autre.

Les deux hypothèses qui sont là, que ce soit le bouddhisme ou Antigone, sont comme écrasées par la présence de l'Autre. Il y a là tout le poids d'un Autre extrêmement consistant. D'un côté, ça coupe la parole au sujet de l'initiation. C'est le côté religieux qu'Eric Laurent a signalé. De l'autre côté, on a un Autre qui refuse au sujet toute place et toute possibilité d'exister. L'exemple d'Antigone, à la fin, c'est un Autre qui vous mure, et qui dit: *il n'y a pas de place pour toi.* Antigone est quand même plus résistante, ou plus jouisseuse, si je puis dire, que Chateaubriand. Chateaubriand, c'est: *il n'y a pas de place pour mes idéaux, ce sont ceux du passé, et le monde moderne ne leur fera pas place*. Dans cette marche de la civilisation, on a une consistance d'un Autre qui limite tout à fait toute marge du sujet.

D'une certaine façon, ce sont là les deux seules issues tant qu'on conserve à l'Autre sa consistance. Mais peut-être que lorsqu'on donne au manque de l'Autre - ce qui explique sa volonté - la valeur de l'inconsistance, et non simplement la valeur d'incomplétude, il y a alors une autre problématique qui s'ajoute à celle-là.

E. LAURENT : - Ce serait ce qui est en réserve dans la phrase: *"assurer la jouissance de l'Autre qui me passe cette chaîne dans la Loi."* C'est faire du fantasme une quasi *"fonction transcendantale"*. C'est un type d'écriture qui est en réserve. Lacan a développé le terme de *fonction* dans le texte sur le phallus, et là, on a tout le poids sur *fonction transcendantale*. Dans ce terme, il y a en réserve un type de logique qui concerne cette phrase-là. L'affrontement à la demande de l'Autre suppose quand même aussi cette acceptation: accepter l'Autre qui me passe la chaîne dans la Loi. Le terme de chaîne est là ambigu: chaîne souple mais boulet quand même, qui assigne à résidence dans la jouissance.

J.-A. MILLER : - Est-ce que ça ne veut pas dire que, d'une certaine façon, même s'il y a ces deux hypothèses, on n'a pas du tout franchi, à cet étage-là, les limites du fantasme? Même si on a cette position avec $, ou bien celle-ci avec petit *a*, est-ce que ça ne dit pas, là encore, que le fantasme continue d'assurer la jouissance de l'Autre? Nous avons alors le *nous ne sommes pas allé plus loin*, c'est-à-dire: nous ne sommes pas encore allé jusqu'au point où le sujet ne s'épuise pas dans son fantasme à satisfaire la jouissance de l'Autre. Lacan ne définit pas seulement le fantasme comme étant ce qui permet d'assurer la jouissance du sujet. Il le définit aussi bien comme permettant d'assurer la jouissance de l'Autre. Est-ce qu'on ne peut pas dire alors, à l'égard de la fin de ce texte, dans l'alternative qu'il propose, que les deux sujets que Lacan a présentés - le sujet bouddhique et le sujet tragique grec - s'épuisent toujours, définitivement, à assurer cette jouissance?

Ce n'est plus le névrosé-type. Si on reconstitue les choses, la logique précédente, on peut dire que Lacan définit la position du névrosé par le fait qu'il se figure que l'Autre demande sa castration. Dire que le névrosé est le sujet qui s'imagine que l'Autre veut sa castration, c'est une position tout à fait freudienne. C'est même imagé par Freud dans la façon dont l'Autre parental, social, agit dans la réalité par des prohibitions, des interdictions de jouissance, et dit: *tu ne dois pas jouir.* A l'occasion, c'est par le biais le plus sophistiqué du surmoi que s'opère cette demande de castration. C'est la position freudienne: le névrosé pose l'Autre comme demandant sa castration. Ca se complète par la réponse du sujet à

l'Autre, réponse qui est un *non.* C'est ce que Lacan indique en disant que c'est ce que le névrosé ne veut pas. Le névrosé répond non, il se raidit contre ce qu'il s'imagine être la demande de l'Autre. Mais ça n'empêche pas - c'est la correction que fait Lacan - que tout en disant non à la castration comme demande de l'Autre, il l'a déjà en fait subie au départ, et qu'il ne veut pas la lâcher.

Qu'est-ce que veut dire ce non du sujet à la demande de l'Autre, à la demande de castration? Ca veut dire: *je suis phallus.* C'est l'inscription:

$$\frac{\varphi}{S}$$

Le névrosé maintient, en face de la demande de castration de l'Autre, un *pas du tout!* C'est le sens que je donnerai ici à l'identification phallique, au *je suis phallus*. C'est un refus de la demande de castration.

Que montre Lacan dans le passage précédent? C'est que cette identification phallique est chez le névrosé strictement équivalente à la formule:

$$\frac{\$}{(-\varphi)}$$

- formule dont il dit que c'est elle qui constitue le moi fort du névrosé:

$$\left.\frac{\varphi}{S} \rightarrow \frac{\$}{(-\varphi)}\right\} \text{moi} \quad .$$

Nous avons là une formule du moi idéal du névrosé dans une castration qui fonctionne en-dessous de celle qu'il refuse. Il y en a une explicite et, quand l'Autre la demande, il dit non. Il dit non pour maintenir l'identification phallique. Mais le secret de l'identification phallique, c'est que déjà la castration est logée là-dedans.

On peut penser que l'alternative finale que Lacan pose, c'est de passer au-delà du moi idéal. C'est déjà admettre de passer au-delà de l'identification au phallus imaginaire. Quand le sujet s'affronte à la volonté de l'Autre, c'est au désir décidé de l'Autre. C'est là qu'on s'aperçoit de la différence qu'il y a entre la demande de l'Autre et le désir de l'Autre. C'est que la demande de l'Autre, c'est bien commode. Ca permet de penser qu'on sait ce que l'Autre veut. Ca permet de l'identifier. Comme le dit Lacan, ça permet d'identifier grand phi, le grand phi mystérieux. Ca permet de lui donner la valeur du grand D de la demande de l'Autre.

Au-delà de cette solution névrotique, il y a ce qui s'ouvre quand ce n'est plus d'une demande identifiable qu'il s'agit, mais du désir, qui, lui, est incompatible avec la parole. Il me semble que ce que Lacan indique là, c'est que surgissent alors, au-delà de la demande de l'Autre, des versions de la perte, c'est-à-dire ces diverses façons dont le sujet peut se repérer par rapport à la perte: l'objet bouddhique ou le tragique grec.

Est-ce que quand il s'agit de la passe, on va au-delà de la perte? C'est certain que ça ne peut s'identifier à aucune des deux voies précédentes.

Ce que Lacan nous a écrit, c'est ce schéma, comme étant le schéma du névrosé :

$\Phi \rightarrow D$

C'est arriver à faire signifier le manque dans l'Autre par sa demande, par une demande qu'on se figure. Mais ici, dans l'alternative qui est posée, il faut quand même se demander quelle est la valeur précise qu'il faut donner au terme de *volonté*. Est-ce que c'est le désir?

E. LAURENT : - Il est frappant que ce point-là de la rencontre du sujet et de la volonté soit la fin de "Fonction et champ de la parole et du langage". Par rapport au langage, Lacan emploie les trois termes de *soumission*, de *don* et de *grâce*. Kaltenbeck a fait valoir ici-même l'utilité psychanalytique de se rafraîchir sur la théorie de la grâce, sur ce qu'implique que Dieu ne sache pas forcément ce qu'il veut. Ces trois termes renvoient à un type de volonté qui n'est pas une volonté consciente d'elle-même. C'est une volonté qui dépasse une formulation claire et qui déborde toute une série d'énoncés.

J.-A. MILLER : - Est-ce qu'on ne pourrait pas dire que ce deuxième étage, en-dessous de l'imaginaire, c'est-à-dire cette demande de castration qui proviendrait de l'Autre, ne serait pas la volonté de jouissance qu'il y aurait dans l'Autre, au-delà de la demande de castration? S'affronter à la jouissance qu'il y a dans l'Autre, ça ouvre à des solutions masochistes pour le sujet, c'est-à-dire à des positions dont certaines peuvent être rapportées à Sade. S'affronter à la volonté de jouissance au-delà de la demande de l'Autre, c'est beaucoup plus définitif que la névrose. Si on ne s'occupe plus de la demande de l'Autre et si on prend au sérieux sa volonté de jouissance en s'y affrontant, on a alors un certain nombre de comportements vitaux définitifs qui ne laissent pas place à la défense, au *dire que non*. C'est, au contraire, un *dire que oui*. Après le *dire que non* du névrosé, après le *dire que non* à la demande de castration, Lacan essaye de nous situer un espace d'un *dire que oui* à la volonté de jouissance de l'Autre.

Au fond, il y a beaucoup de sagesses qui ne sont pas autre chose que ce *dire que oui* à la volonté de jouissance de l'Autre. Ca donne les deux postures que Lacan a isolées. La première position, c'est de dire non à la castration. La seconde, c'est de dire oui à la castration en la prenant au sérieux comme étant la volonté, et une volonté à quoi on dit oui, et pas une demande à quoi on dit non.

Est-ce que ça n'ouvre pas un troisième étage où le sujet ne peut pas croire à l'Autre comme volonté de jouissance? On ne peut pas, après tout, considérer cette volonté, si elle s'incarne pour le sujet dans ces deux hypothèses. En effet, ça n'est pas satisfaisant pour une fin d'analyse. Il faut, ne serait-ce que dans ce que montre Lacan, supposer qu'il y a un au-delà de cette volonté de jouissance, que même si la fin de l'analyse peut être l'accès à un certain oui, il devient presque indistingable du non, parce que c'est le sacrifice même du sacrifice.

E. LAURENT : - Mettre ça en série, ça donne l'idée que l'Autre que propose la psychanalyse est un Autre définitivement marqué par l'inconsistance du sexe - ce que ne supposent pas ces pratiques, soit de sagesse, soit religieuses, précédemment visées. La fin de l'analyse suppose un monde tel qu'on puisse y vivre, c'est-à-dire un monde où il y a un frein à la jouissance - toute formation sociale suppose de réfréner cette jouissance -, mais c'est un frein qui ne passe plus par la castration, par cet opérateur-là, dont Lacan montre que c'est un opérateur qui est brandi par le névrosé pour assurer un certain nombre d'opérations, en particulier le fait d'être à toutes les places dans son fantasme. C'est son incertitude sexuelle. Le sacrifice du sacrifice dans l'analyse, c'est qu'à la fin - c'est là l'une des versions, me semble-t-il - le sujet se décide et ne joue plus de cet opérateur qui lui

permettait d'occuper toute une série de places qui distribuaient pour lui l'assurance qu'à une place possible - celle qu'il n'occupe pas, bien sûr - il y a sans doute quelqu'un qui jouit. Ce sacrifice-là consiste donc à se faire responsable de sa jouissance.

J.-A. MILLER : - Je me pose des questions pour finir. Est-ce que la façon dont Lacan amène cette phrase, ce n'est pas un peu trompeur? - *"A qui veut vraiment s'affronter à cet Autre, s'ouvre la voie"*, etc. Est-ce que, dans l'économie de son texte, faire venir ça à cet endroit, ça n'a pas la valeur de révéler ce dont il s'agit dans le fantasme? Lacan a la thèse singulière que le fantasme n'est pas simplement fait pour assurer la jouissance du sujet, mais la jouissance de l'Autre. On voit bien qu'il s'agit avec le fantasme d'assurer la jouissance de l'Autre, si nous regardons les comportements réels. Lacan fait une construction s'agissant du fantasme, le plus intime du sujet. Et est-ce qu'il n'apporte pas ça comme une pièce à l'appui? - en disant: voyons ce qui se passe quand c'est pour de vrai, quand ce n'est pas simplement dans le fantasme. Là, on ne peut plus méconnaître que la jouissance est pour l'Autre. On ne peut pas méconnaître que le sujet travaille pour la jouissance de l'Autre. Lacan passe du fantasme aux comportements, qui restent conditionnés par un ordre fantasmatique mais qui vont au-delà du fantasme et qui le font passer dans les faits. Est-ce qu'il n'invite pas à se repérer là-dessus? - en disant: regardez ce qui se passe quand on croit vraiment à la volonté de l'Autre, à la volonté de jouissance de l'Autre: on est conduit à des positions masochistes.

Je remercie beaucoup Eric Laurent d'avoir signalé ce passage. Nous reprendrons tranquillement la fois prochaine. Il paraît que le Centre qui nous accueille est fermé pendant quinze jours, ce qui fait que nous ne dénouerons toute cette affaire que le 17 avril - ça vous laisse le temps de lire ce passage.

LA QUESTION DE MADRID XV
Jacques-Alain Miller
Cours du 17 avril 1991

Il va y avoir une interruption fort longue, puisqu'elle embrasse non seulement les vacances de printemps, mais également le 8 mai, jour où l'on se repose pour célébrer, je crois, une victoire. Ca fait que je ne vous retrouverai pas ici avant le 15 mai. C'est donc aujourd'hui une petite île dans la mer. Il faut bien que je m'en accommode, et vous aussi. Donc: intermède, entracte.

A la dernière rencontre, si vous vous en souvenez encore, Eric Laurent a amené la conclusion d'un écrit de Lacan, "Subversion du sujet et dialectique du désir", laquelle conclusion met en place, et même semble prescrire, une voie double pour le sujet, une alternative subjective. Cependant, dans le texte, on ne peut pas dire que cette voie soit prescrite. C'est une voie dont il est dit qu'elle s'ouvre. C'est une voie qui s'ouvre et que l'on peut emprunter ou non. Rien n'indique que l'auteur invite à l'emprunter.

L'accent qu'Eric Laurent a mis sur cette alternative subjective, nous a donné, à lui et à moi, l'occasion d'un dialogue interrogatif, et qu'on peut même dire aporétique. Ce n'est pas que ce texte nous ait laissés sans ressources, mais nous n'avons pas conclu. Nous n'avons pas conclu ce dialogue. Nous n'avons pas cherché un sens univoque à ce qui était là proposé par Lacan.

Depuis, j'ai eu plusieurs échos de ce dialogue, et celui que je veux retenir, c'est celui où l'on m'a fait part d'un effet d'allégement, spécialement sur le point qu'il n'apparaissait pas, à partir de ce dialogue, que la théorie de la fin de l'analyse soit bouclée, que nous ayons, à ce sujet, des termes et des conclusions établis *ne varietur*, mais qu'il y avait précisément place pour des interrogations. Pourtant, c'est un texte de Lacan qui a presque trente ans! Il y avait donc place pour des versions concurrentes, successives, et nous les avons essayées. Au fond, on a trouvé plutôt rassurant qu'il y ait là un espace d'incertitude. En tout cas, c'est l'écho que je retiens.

La personne qui me faisait part de ça, est justement assez avertie pour ne pas chercher, de la part d'analystes, un savoir sur la fin de l'analyse qui serait terminé. Le fait d'avoir goûté à l'expérience analytique semble avoir pour conséquence qu'on finit par renoncer à ce que partout ailleurs on pourrait exiger, à savoir une détermination *ne varietur* de la fin de l'opération. C'est un encouragement à reprendre à partir de ce point, mais non pas pour le boucler. Il vaut mieux aujourd'hui, plutôt que d'ouvrir un nouveau chapitre, rester sur ce point.

Remarquons tout de suite qu'il est notable que la question de la fin de l'analyse - d'ailleurs restée inachevée dans cet écrit lui-même - soit abordée à propos du fantasme, puisque c'est au terme d'une construction sur le fantasme, et précisément sur le fantasme du névrosé, que Lacan semble indiquer dans quels termes la fin de l'analyse pourrait être posée. Elle pourrait être posée à partir du fantasme.

Il n'y a sans doute pas avant ce texte de "Subversion du sujet" - je dis *sans doute* parce que je me repose sur mon souvenir - d'écrits de Lacan où l'on voit ainsi converger la question de la fin de l'analyse et celle du fantasme. C'est ici qu'apparaît peut-être pour la première fois, de façon encore implicite mais affleurante, que c'est dans le pré carré du fantasme que doit se jouer la fin d'une psychanalyse. Remarquez bien que cette indication n'est pas du tout apparente dans *Analyse finie et infinie* de Freud. La jonction de la fin de

l'analyse et du fantasme n'est pas apparente dans cet ouvrage de Freud. C'est donc ce thème, me semble-t-il, qui donne son relief à ce passage de Lacan.

J'ai dit qu'il y avait là une alternative, un *ou bien/ou bien*, pour reprendre l'expression de Kierkegaard. Nous reconnaissons là une logique binaire. On m'a parfois reproché mon goût pour le binaire. Ce serait, en fin de compte, un *ce n'est pas moi, c'est l'autre*. Mais c'est qu'il y a peu d'écrits de Lacan qui ne soient structurés par un binaire. Et même le binaire de la fin que nous avons évoqué l'autre fois, ce n'est que le dernier d'une longue liste énumérée dans cet écrit de "Subversion du sujet".

C'est une logique binaire qui est vraiment prescrite par la formule même du fantasme, telle que Lacan la propose: $(\$ \diamond a)$. C'est une écriture qui est elle-même binaire, et on peut voir, dans ce texte, Lacan en faire des essais multiples. On peut le voir mettre ce binaire à toutes les sauces, l'utiliser comme un algorithme susceptible de lectures multiples, et invitant même à les pratiquer. Lui-même s'y essaye et nous entraîne avec lui dans ces différentes lectures, dont nous n'avons à n'en prendre aucune comme définitive. Nous avons à les prendre comme des démonstrations de virtualités de cet algorithme. Ce que nous essayons ici, c'est de rendre sa souplesse à l'écrit de Lacan, conformément à ce que lui-même dit du fantasme. Rendre sa souplesse à l'écrit de Lacan, c'est essayer de reconstituer la problématique qui commande les solutions qu'il propose mais qui sont autant d'essais. Ce sont des essais, puisque lui-même donne la preuve qu'il ne s'en satisfait pas. A l'occasion, à force de le citer, on s'égare, croyant attraper là une signification définitive. C'est pourquoi le style problématique et aporétique convient mieux à ce dont il s'agit. Il s'agit d'essais.

Je vous rappelle les termes de cette logique binaire qui sont offerts au sujet. Pour les donner de façon résumée, disons qu'il y a ou bien la voie de l'objet, ou bien la voie du narcissisme. Cette voie double est donc, pour le sujet, *"ou de se réaliser comme objet, de se faire la momie de telle initiation bouddhique, ou de satisfaire à la volonté de castration inscrite en l'Autre, ce qui aboutit au narcissisme suprême de la Cause perdue (c'est la voie du tragique grec, que Claudel retrouve dans un christianisme de désespoir)."*

A vrai dire, c'est une alternative dont on pourrait dire qu'elle est très freudienne, dans la mesure où c'est bien Freud qui en vient à formuler que le moi est le réservoir de la libido. D'une certaine façon, nous avons ici deux positions extrêmes de l'investissement libidinal. Le mot d'*investissement* figure d'ailleurs dans les termes *d'investissement objectal* que vous trouvez dans le paragraphe précédent. Nous avons donc deux positions extrêmes de l'investissement. Pour reprendre le *ou bien,* disons: ou bien l'investissement libidinal est tout entier consacré sur l'objet, le résultat étant en quelque sorte une disparition libidinale du moi - sans doute s'ajoute ici le fait que c'est le sujet qui se réalise comme objet, mais ça n'enlève rien à cette logique -, ou bien cet investissement libidinal est tout entier consacré sur le moi, ce qui implique l'exacerbation du narcissisme et le sacrifice de l'objet.

Cette alternative, si nous voulions trouver son fondement freudien, ce serait, d'un côté, qu'il n'y a plus de moi, et que, de l'autre côté, il n'y a que le moi. A prendre les choses ainsi, on s'aperçoit au moins que les deux branches de l'alternative sont bien polaires. Elles occupent bien des positions extrêmes, opposées, inverses.

Il semble qu'il n'y a rien de choquant, de discordant, à placer, sous le chef d'une disparition libidinale du moi, le résultat d'une initiation bouddhique. On peut même dire que l'aspiration à la disparition du moi est volontiers inscrite en toutes lettres parmi les objectifs de l'ascèse commandée par la doctrine bouddhique. Elle est corrélative d'un effort pour rejoindre, s'égaler, à l'ensemble de la vie du cosmos.

De l'autre côté, sur l'autre branche, il y a une sorte de *tout est perdu*, une sorte de *tout est perdu d'avance,* et l'on ne sait pas très bien s'il faut y ajouter un *fors l'honneur*. C'est précisément ce désastre dans le monde qui concentre toute la libido sur le moi. De telle sorte que ce qui m'est venu en écho à la position 2, c'est une phrase de Henri de Montherlant, célèbre célibataire. C'est ainsi que Lacan le dépeint dans *Télévision.* Il parle de Montherlant parce que Lévi-Strauss, féru de bouddhisme, se trouvait à ce moment-là succéder à Montherlant à l'Académie Française. Il pare Montherlant du titre de son célèbre roman, *les Célibataires,* en qualifiant sa position éthique de *"morale de célibataire"*. On sait depuis, en effet, qu'il passait les heures de ces journées où il n'écrivait pas, à courir, d'une façon tout à fait haletante et avec grand succès, les petits garçons.

Montherlant a donc une phrase qui me paraît bien illustrer la position 2. Il dit: *"Je n'ai que l'idée que je me fais de moi, pour me soutenir sur les mers du néant."* C'est une phrase qui m'est restée en mémoire, et qui m'avait frappé par ce qu'elle pouvait avoir d'exorbitant: cette sustentation dans l'être, reposant seulement sur l'esquif de l'idée de soi-même, me paraissait un comble, le comble du narcissisme, puisque c'est seulement dans une sorte d'opération à la Cyrano de Bergerac, seulement à se contempler dans l'idée de soi-même, que le voilà émergeant sur un Tout qui, du même coup, est réduit à rien.

Comme je me suis souvenu de cette phrase, j'ai été trouver le texte où elle s'inscrit. Elle s'inscrit en conclusion d'un petit écrit de Montherlant qui s'intitule *Chevalerie du néant.* C'est un petit texte de quatre pages dans La Pléiade, recueilli dans le livre qui s'appelle *Service inutile.* C'est quelque chose de Montherlant qui a été bien accueilli à travers les années, qui a paru être l'expression d'une morale respectable, puisque, si mon souvenir est bon - j'évoque là des lectures très anciennes -, Albert Camus, qui, croyait-il, s'y connaissait en chevalerie du néant, rendait hommage à cet ouvrage.

La scène que Montherlant décrit est tout à fait inspirante. Il erre dans le cimetière de ses ancêtres, et le voilà qui médite sur une tombe, dont il dit - et ça c'est vraiment drôle - qu'elle ne peut être antérieure au XVIe siècle, puisque ses ancêtres ne sont enterrés là qu'à partir du XVIIe. Ce qu'il omet de préciser, c'est que ses ancêtres ne sont nobles qu'à partir de cette date. Ses ancêtres, comme on le sait, s'appelait tout simplement Millon, et puis, faisant l'emplette de la terre de Montherlant, ils ont rallongé leur patronyme de ce nom-là. C'est donc une sorte de *Montherlant* de semblant. L'idée qu'ils se faisaient d'eux-mêmes, vraisemblablement, impliquait cette rallonge. Ca donne, après quelques générations, cette altière méditation.

Montherlant s'arrête donc sur une tombe, qui a comme trait particulier d'être anonyme, mais où figurent le blason et les armes des Montherlant, celles qu'ils ont voulu s'inventer à l'époque. Il y a une tombe avec au moins une marque. Cet ancêtre, apparemment, n'est pas allé jusqu'où Sade souhaitait aller, à savoir que ce soit insituable - Sade qui était d'une noblesse qui n'était pas de rallonge bourgeoise, style Giscard d'Estaing. Sade était de la vraie noblesse, et sans doute avait-il l'idée qu'il ne souhaitait pas qu'un petit Sade de Montherlant vienne méditer sur sa dépouille. J'ai tort de grincer comme ça, quand, après tout, ça donne à Montherlant l'occasion d'une méditation.

D'être bouleversé par la sobriété du lieu, de cette pierre qui n'a pas de nom propre, ça lui donne l'occasion d'opposer Versailles à la Castille, d'opposer le palais du roi français et les palais espagnols dans une antithèse tout à fait suggestive. C'est très drôle, parce qu'il se moque de Versailles en disant que c'est vraiment le palais d'un parvenu, le palais d'un bourgeois gentilhomme, ce qui, si on y songe bien, est exactement sa position véritable dans cette histoire. Montherlant, c'est un bourgeois gentilhomme.

Il oppose donc à Versailles le dépouillement du palais espagnol de style plateresque, c'est-à-dire de la première Renaissance espagnole où il y a une sorte de table rase, et où il voit le corrélat de cette pierre nue. Nous avons, d'un côté, la boursouflure française, la rhétorique surchargée, la vanité - c'est même, comme il dit, le palais des dupes - et puis, de l'autre côté, nous avons le palais espagnol, qu'il serait tout prêt de présenter - même si la formule n'y est pas - comme le palais des non-dupes - *non-dupes* désignant ici ceux qui savent qu'en définitive tout est néant. Les non-dupes, ce sont là les amis et les chevaliers du néant. Le terme de *non-dupe* n'est pas de l'invention de Lacan. Il traverse toute l'éthique classique. Cette éthique des non-dupes, elle est le plus souvent une éthique de célibataire. C'est l'éthique de ceux qui se règlent, d'ores et déjà, sur la vanité de tout.

Du côté opposé à Versailles - c'est là un autre binaire - Montherlant exalte la nudité, précisément le service inutile - chevaliers sans doute, mais qui savent que ça ne sert à rien, et qu'en définitive, comme le disait Staline, c'est la mort qui gagne, Staline qui était peut-être aussi à sa façon un chevalier du néant - on ne le sait pas mais il a au moins en commun avec les Montherlant le fait d'avoir changé son nom de Dougachvili en Staline.

Tout ceci donne l'occasion à Montherlant d'écrire cette phrase: *"Toutes ces affirmations grandiloquentes de la vigueur et de la foi sont posées sur le vide comme un navire sur la mer, et elles s'y résorberont demain comme le navire s'y engouffre."* C'est une formulation développée de la cause perdue. Le narcissisme du service inutile, c'est une autre forme pour désigner le narcissisme de la cause perdue, puisque le mot *cause* y est. C'est une cause au

service de quoi on se met, tout en sachant qu'elle est posée sur le vide, qu'elle se résorbera, et que soi-même on se résorbera avec cette cause elle-même dans les profondeurs.

Il est amusant que Montherlant évoque *La vie est un songe* de Calderon, qui se trouve quelque part évoquée par Lacan pour dire précisément que la psychanalyse n'a rien à voir avec ça. Dire que la vie est un songe, ça consonne avec le narcissisme de la cause perdue, et donc Montherlant cite Calderon: *"Oui je rêve, et je veux faire le bien, car le bienfait ne se perd pas, même en rêve."* Le commentaire qu'il en donne, c'est, bien sûr, que le bien que nous pouvons faire au service, c'est avant tout un bien que nous nous faisons à nous-mêmes: *"Le bien-faire ne s'y perd pas, quelque soit son inutilité. Inutile pour le corps social, inutile pour sauver notre âme, parce que ce bien, c'est à nous que nous l'avons fait, c'est nous que nous avons servi, comme c'est nous qui nous nous sommes donné la couronne. La seule couronne qui vaille quelque chose, c'est celle que l'on se donne à soi-même."* Si vous voulez mettre quelque chose de palpable sous l'expression de *narcissisme de la cause perdue*, il me semble que vous en avez là l'écho.

Montherlant était peut-être tout à fait à distance de ça, mais il prend ici la cause de la cause perdue. Et la conséquence qu'il en retire, lui, dans le fait, c'est la chasse à la jouissance, une chasse effrénée à la jouissance, dont nous avons le témoignage dans une correspondance absolument fantastique avec Roger Peyrefitte. C'est une correspondance cryptée - les petits garçons sont appelés des *jeunes filles* - où sont comptabilisées et les conquêtes et les opérations auxquelles on a pu procéder sur elles. La conséquence de la cause perdue, c'est là de rendre tout à fait haletante et prégnante la chasse à la jouissance, et de conclure ça par un *"Je n'ai que l'idée que je me fais de moi, pour me soutenir sur les mers du néant"*.

Il est clair que ce que Montherlant avait en fait pour se soutenir sur les mers du néant, c'était la jouissance. Au moment où il formulait qu'il n'avait pour se soutenir que l'idée de soi au service d'idéaux voués à la disparition - idéaux qui pouvaient se présenter comme des signifiants insignes -, au moment où il voulait se présenter comme sujet de ces signifiants insignes promis au néant, il était en fait, par toute une part qui n'est pas dite, à une tout autre place, à une place où il était sujet de la jouissance.

Pour nous en tenir au Montherlant explicite, il faut voir que ce service inutile jette une certaine lumière sur le narcissisme suprême de la cause perdue. Ca suppose en effet, premièrement, que l'on soit au service d'une cause, et, deuxièmement, de savoir que c'est en vain. Et puis il ne reste, troisièmement, que le résidu de l'opération, c'est-à-dire l'idée du moi, l'idée de moi en train de faire tout ça pour rien. Le résidu, c'est l'idée du moi.

On peut se poser la question de savoir pourquoi Lacan dit de ce narcissisme qu'il est suprême. Eh bien, il semble que ce *suprême* tient à ce que nous sommes là devant un narcissisme qui voudrait être au-delà du stade du miroir. Le narcissisme du stade du miroir suppose une relation avec l'objet où je peux me reconnaître, quitte précisément, pour cette raison, à m'y opposer, à être contre. Dans le narcissisme du stade du miroir, je suis à deux places. Mais ici, le paradoxe qui est évoqué, c'est le paradoxe qu'il y a à parler d'un narcissisme d'au-delà du stade du miroir, que l'on peut déplacer jusqu'à parler d'un narcissisme du sujet.

Ce n'est pas pour rien que Montherlant se promène là où il n'y a pas âme qui vive, là où il n'y a personne, à part son lecteur. C'est là, en quelque sorte, un narcissisme sans images. Ca nous donne l'idée que l'on peut aimer son propre sujet sur le bord du néant, se préférer à tout en tant que sujet, et que l'on peut aimer, si je puis dire, son propre non - un non à tout, et même un non au nom. Ce qui exalte Montherlant, c'est finalement l'absence du nom elle-même. C'est que le non est poussé jusqu'à mettre en question le nom propre.

Dans ce *aimer ce non*, sans doute trouvons-nous une position peut-être moins explicite mais plus authentique que celle de Montherlant, à savoir la position commune qu'il y a entre Antigone et Cygne de Coûfontaine, l'héroïne de Claudel, qui figure dans le Séminaire du *Transfert*. Il est certain que Cygne de Coûfontaine, telle que Lacan la présente, est bien attachée à la cause perdue de l'Ancien Régime. Elle est abandonnée de tous, elle a renoncé à tout, sinon qu'à la fin, elle trouve encore la force muette de faire comprendre un non. Tout de même, à l'extrême fin, se révèle que tout ce consentement, tout cet abandon dont elle a fait preuve, était en fait soutenu par un non fondamental. Tout en étant la martyre, elle est l'héroïne de ce non, de cette négation finale.

Vous pouvez voir Lacan lui-même, dans les pages 324 et 325 du *Transfert*, rapprocher Cygne de Coûfontaine et Antigone, et même indiquer que le poète, avec Cygne, va au-delà d'Antigone. Antigone, tout en renvoyant au néant la loi de la cité, le service de la cité, le service des biens, le service de l'utilité, reste dans le sens, puisqu'elle se réfère à une destinée où elle s'inscrit. Tandis que Cygne de Coûfontaine est au-delà de tout sens. Son sacrifice extrême n'aboutit, comme le dit Lacan, qu'à la dérision de ses fins. Ce n'est pas simplement la perte de la cause, ça va jusqu'à la dérision de la cause. Ce qui l'incarne le mieux dans la pièce de Claudel, c'est la figure du pape, père impuissant, qui est voué à répéter sans force les vieux signifiants qui ne marchent plus dans le monde moderne, qui ne marchent plus dans le monde qui a été fracturé par la Révolution française.

A cet égard, la Restauration, comme on l'a appelée dans l'Histoire de France, c'est-à-dire la période qui suit l'Empire - et ça n'a été qu'en empirant - ne fut qu'un petit chassé-croisé, où on a vu finalement revenir les anciens signifiants qui ont essayé de faire figure. Différents essais: Louis XVIII, Charles X. Et puis, comme ça n'a pas marché, c'est le cousin qui s'y est essayé, Louis Philippe, premier roi des Français. Et puis on a repris l'Empire. Et puis on est arrivé à la bonne vieille République, qui dure encore mais qui a dû elle-même changer plusieurs fois de numéros. Il faut dire que le pays qui a connu la Révolution française, c'est-à-dire un vieillissement accéléré des signifiants autrefois valides, efficaces et actifs, a eu ensuite le plus grand mal à s'équilibrer, puisque la violence même avec laquelle il a chassé ces signifiants s'est prêtée à leur retour, à un retour du maître d'abord, sous les espèces de Napoléon, et puis à des essais de remettre au goût du jour ces signifiants. En fait la Restauration a été un simulacre de légitimité, mais ça n'a pas tenu. De même, Cygne est l'héroïne d'un monde où les signifiants pour lesquels elle se sacrifie ne tiennent plus, même à ses yeux. Ca fait déjà d'Antigone l'emblème de la tragédie antique, là où une loi reste tout de même en place. Alors que Cygne, c'est déjà le tragique moderne.

C'est ainsi que Lacan donne avec Cygne de Coûfontaine, dans le Séminaire du *Transfert,* le contre-point de la figure d'Antigone dans *L'éthique de la psychanalyse.* Il lui donne moins de développements, mais enfin, aux trois leçons qu'il y a sur Antigone dans *L'éthique de la psychanalyse*, répondent trois leçons sur Claudel dans le Séminaire du *Transfert.* Lacan, toujours dans ce parallèle, de la même façon qu'il avait, à propos d'Antigone, montré que la fonction de la beauté n'est qu'une limite avant ce que comporte d'horrible et d'informe la mort, montre que Cygne, elle, s'avance un peu plus loin, puisque Claudel nous la fait à la fin paraître sur la scène avec un tic qui déforme son beau visage, un tic qui nous image le franchissement du stade du miroir, le franchissement de la beauté comme barrière imaginaire à la mort. Comme Antigone finit pendue, Lacan dit que là ça va encore plus loin que la grimace de la mort, que la langue tirée sur la figure d'Antigone. Donc: tragique antique et tragique moderne, et, précisément dans le registre du tragique moderne, le service inutile, et puis Cygne qui est déjà le sacrifice inutile, parce que la dérision porte alors sur la loi elle-même.

J'aime beaucoup, à vrai dire, au regard de *cause perdue*, l'adjectif d'*inutile* qu'utilise Montherlant, parce que l'utile est bien un signifiant-maître moderne. Ce service inutile, ce service pour rien, c'est une façon de dire que les signifiants antiques ne sont plus en place. Cette opposition rend d'autant plus frappant le fait que Lacan, dans son écrit de "Subversion du sujet", prenne dans la même parenthèse le tragique grec et le tragique moderne: *"(c'est la voie du tragique grec, que Claudel retrouve dans un christianisme de désespoir)."* Il les prend dans la même parenthèse, et on peut dire même, que quand il parle du narcissisme suprême de la cause perdue, il réinterprète le tragique antique à la lumière du tragique moderne.

Cette voie double que Lacan illustre à la fin de "Subversion du sujet" - j'en ai surtout illustré le deuxième versant - est-ce qu'elle est celle de l'analyse? Est-ce que quand Lacan dit que *"cette voie s'ouvre"*, c'est la voie de l'analyse? Ou est-ce qu'il ne faut pas entendre que c'est là une possibilité pour le sujet d'aller en ce sens? Ou bien est-ce qu'il ne faut pas placer ça dans la rubrique déjà assez étendue et que j'ai parcourue et construite dans ce cours, celle du Lacan contre Lacan? Lacan dit que la fin sur la castration n'eut pas le temps d'être dite à l'époque du colloque, ce qui peut laisser penser - nous avons eu une petite discussion là-dessus la dernière fois - que ce qui a été dit avant tout à ce colloque, avant donc le Séminaire du *Transfert,* c'est la construction du double graphe du désir.

"Subversion du sujet" n'est-il pas écrit en fait contre l'essai que Lacan avait fait dans *L'éthique de la psychanalyse?* Dans *L'éthique de la psychanalyse,* il avait fait l'essai d'identifier l'analyste au héros tragique. Porté par l'au-delà du principe du plaisir, il nous présentait alors un analyste qui va au-delà du service des biens, au-delà du *primum vivere.* Il pouvait donc donner Antigone comme figure emblématique de l'analyste. Au fond, tout l'accent de la fin du Séminaire de *L'éthique* est un accent tragique. La dernière partie de ce Séminaire - ça a l'air de se dégager comme une dernière partie -, je l'ai mise sous le chef, le titre: "La dimension tragique de l'expérience analytique".

C'est ce que vous pouvez voir à la page 361 de ce Séminaire de *L'éthique: "L'éthique de l'analyse n'est pas une spéculation portant sur l'ordonnance, l'arrangement, de ce que j'appelle le service des biens. Elle implique à proprement parler la dimension qui s'exprime dans ce qu'on appelle l'expérience tragique de la vie."*

Tout l'accent, dans ce Séminaire, était mis sur quoi? Sur le fait qu'il y a, d'un côté, le ravalement du désir, le tempérament, la modestie du désir qu'incarnerait Créon, porteur de l'ordre de la cité, et, de l'autre côté, sur le fait que la dimension propre de l'analyse serait au contraire une dimension d'excès, de s'avancer précisément vers le néant des biens. A partir du moment où ce qui était mis en valeur est la parenté d'Antigone et de l'analyste, le couple Antigone-Créon faisait déjà apparaître le pouvoir et le maître comme étant l'envers de la psychanalyse. J'avais par exemple situé ainsi l'analyse: non pas comme contre-pouvoir, mais comme une autre opération que celle du pouvoir. Vous en avez la notation tout à fait explicite quand Lacan dit que *"l'ordre des pouvoirs n'est pas à mépriser"* et qu'il *"faut simplement en savoir la limite concernant le champ offert à notre investigation".*

Au fond, *L'éthique de la psychanalyse* dit qu'il y a le champ du maître, et que ce qui s'en distingue comme le champ propre de la psychanalyse, c'est la dimension tragique: nous analystes, comme Antigone, nous sommes ceux qui allons au-delà de l'ordre des pouvoirs. Nous avons déjà les préliminaires de ce qui, des années plus tard, donnera à Lacan l'occasion de la mise en place des quatre discours, bien que ce soit encore là simplement mettre au coeur de l'expérience analytique, et disons comme être du sujet, l'être-pour-la-mort. L'exaltation d'Antigone est une exaltation qui est encore portée par l'être-pour-la-mort.

Lorsque Lacan, dans la fin de "Subversion du sujet", remet en cause - si c'est ainsi qu'il faut dire - l'identification tragique de l'analyse, c'est une remise en cause qui va très loin dans son enseignement. Songez, en effet, à quelle est la doctrine de la fin de l'analyse dans le texte qui suit "Fonction et champ de la parole et du langage", c'est-à-dire dans "Variantes de la cure-type". La fin de l'analyse pour Lacan alors, c'est de réduire tous les prestiges du moi pour accéder à l'être-pour-la-mort. S'il y a une forme de la fin de l'analyse à ce moment-là de son enseignement, c'est celle-là. Et on peut dire qu'elle porte déjà la figure d'Antigone.

D'ailleurs, dans cette "Chose freudienne", remarquez que Lacan évoque la suspension de tout savoir qui va avec cette position, et qu'il indique qu'aucun savoir pour l'analyste ne doit être tel *"qu'il en fasse un pouvoir".* Vous trouverez tout ça page 349 des *Ecrits.* Vous y trouverez cette connexion qui se répète entre, d'un côté, l'être-pour-la-mort, le tragique - même si le mot de *tragique* n'est pas prononcé - et, de l'autre côté, l'ordre du pouvoir - et là le mot est bien prononcé.

Vous voyez que lorsque Lacan propose Antigone, propose la dimension tragique de l'expérience analytique, c'est quelque chose qui lui vient des origines mêmes de son enseignement. Par exemple, dans "La chose freudienne", vous trouvez encore - c'est connu - la notion que l'analyste intervient en faisant le mort dans l'expérience analytique. La position même de l'analyste dans son opération est saisie à partir de la mort, et Lacan - c'est page 430 des *Ecrits* - ajoute un *"comme disent les Chinois"* à propos de la cadavérisation de l'analyste: *"l'analyste intervient concrètement dans la dialectique de l'analyse en faisant le mort, en cadavérisant sa position comme disent les Chinois".* Il s'agit de cadavériser sa position. C'est bien là ce qu'il nous décrit quand il nous parle, dans "Subversion du sujet", de *"se faire la momie".* Dans cette "Chose freudienne", Lacan dit, d'une façon sèche et sur le mode du symbolique et de l'imaginaire, que l'analyste présentifie la mort. C'est ainsi qu'il indique à ce moment-là la position de l'analyste.

Est-ce que ce qui vient à la fin de "Subversion du sujet" n'est pas la mise en cause très profonde, la critique, allusive certainement, de ce qui jusqu'à alors lui paraissait pouvoir indiquer la position de l'analyste? Quand il nous parle du narcissisme suprême de la cause

perdue - ce qui ne peut pas passer pour un éloge de cette position, en raison du terme même de *narcissisme* - est-ce que ce n'est pas dire, contre ses propres formulations de "La chose freudienne", qu'accéder à l'être-pour-la-mort n'est pas encore avoir réduit tous les prestiges du moi? Il faut voir que le narcissisme suprême de la cause perdue, il a, d'une certaine façon, rejoint son être-pour-la-mort. Et même, de son être-pour-la-mort, il s'en pourlèche les babines. Il fanfaronne à l'occasion, comme Montherlant. Il est le chevalier de son propre être-pour-la-mort. D'ailleurs, la doctrine elle-même de l'être-pour-la-mort a été pour le moins dans le voisinage un peu compromettant d'un certain nombre de chevaliers qui s'étaient certainement donné comme mission, non pas de simplement voguer sur les mers du néant, mais de l'étendre sur la terre.

Est-ce qu'on n'entend pas, dans le narcissisme suprême de la cause perdue, comme la dérision faite par Lacan du thème même de l'être-pour-la-mort, l'abandon de ce qui était encore la pointe de son *Ethique de la psychanalyse?* Est-ce que dans l'expression même de *"se faire la momie",* nous n'avons pas aussi la dérision du *se cadavériser comme disent les Chinois,* c'est-à-dire la dérision de ce qui lui a paru exprimer pendant un temps l'attitude analytique par excellence dans la psychanalyse?

J'amènerai par la suite d'autres éléments qui peuvent inviter à penser que la double voie qui est présentée à la fin de "Subversion du sujet" n'apparaît pas laudative, mais qu'elle indique au contraire qu'il faut repenser à nouveaux frais et la fin de l'analyse et la position de l'analyste. Mais pourquoi ne pas le dire tout de go: est-ce que ça n'est pas dans "Subversion du sujet" précisément, que Lacan commence à introduire que l'être du sujet est moins un être-pour-la-mort qu'un être-pour-la-jouissance, et qu'il ne faut pas faire le court-circuit de l'être-pour-la-jouissance au nom de l'être-pour-la-mort, sous prétexte que la pulsion des pulsions est la pulsion de mort, et que, de toute façon, au terme, le sujet n'aspire qu'au retour à l'inanimé? Est-ce que sous le prétexte que le sujet, selon Freud, aspire au retour à l'inanimé, il faut se prendre pour le chevalier du néant?

C'est ainsi que Lacan laisse percer cette question à la fin de *L'éthique de la psychanalyse*, car rien ne nous dit qu'il ait été obnubilé par le thème de l'être-pour-la-mort. Peut-être s'en détache-t-il au moment même où il le traite avec Antigone. En tout cas, il s'en détache assez pour indiquer qu'à côté du tragique, il y a le comique. Je le cite, page 362 de *L'éthique de la psychanalyse: "La dimension comique est crée par la présence en son centre d'un signifiant caché, mais qui, dans l'ancienne comédie, est là en personne - le phallus."* Vous voyez, avec cette page 362, qu'il faut bien compléter la dimension tragique de l'expérience analytique par la dimension comique, au moins en tant qu'en son coeur se trouve, voilé ou dévoilé, le phallus.

Ca fait que quand Lacan dit que la clé de la fin de l'analyse est le phallus, il indique aussi une autre voie que la voie tragique, à savoir que peut-être cette fin d'analyse a partie liée avec le comique. Quand il nous dit que la passe a la même structure que le mot d'esprit, la même structure que le *Witz* qui fait rire, il nous signifie que la passe, même si on essaye de l'y ramener, n'est pas construite dans la dimension tragique. Elle est construite sur l'autre versant, sur le versant de ce que devient la problématique phallique en tant qu'elle est celle que Lacan appelle, dans *L'éthique*, l'échappée de la vie, l'échappée de la vie en dépit de toutes les barrières signifiantes qu'on peut lui mettre. C'est au point que là, le phallus, il l'appelle le signifiant de l'échappée de la vie: "*le signifiant de cette échappée".* C'est bien la question qui est agitée dans "Subversion du sujet", la question de savoir si c'est l'être-pour-la-mort qui est le dernier mot de l'être du sujet. Lacan y répond, et sa réponse est non.

Regardons la première voie, la voie de l'objet: *"se réaliser comme objet, se faire la momie de telle initiation bouddhique".* Il y a finalement une certaine formulation existentialiste dans cette expression de *se réaliser comme objet.* Ce qui écarte sans doute Lacan de cette version existentialiste, c'est ce qu'il précise avec les termes de *se faire la momie.* C'est bien là indiquer qu'il s'agit d'une voie de mortification.

On peut évidemment opposer formellement les deux voies à partir de la structure du fantasme - la première étant celle qui se repère sur l'objet *a* dans le fantasme, et la deuxième, le narcissisme suprême, étant celle qui se repère sur $. Formellement, c'est ça. Je l'avais dit la dernière fois. Mais, d'une certaine façon, est-ce qu'on ne peut pas dire - je pose la question - que les deux voies n'en font qu'une, en tant que toutes les deux sont sous le signe de la mort, sous le signe d'un refus de la vie?

Il est question, là, que l'Autre voudrait la mort du sujet. Mais comme on exprime ça en chiffrant la mort en termes phalliques, on dit que l'Autre veut, voudrait, qu'il est question qu'il veuille, demande, la castration du sujet. A cet égard, le mot même de *castration* est le chiffrage phallique de la mort. C'est dire la même chose que la mort, mais c'est le dire en termes de jouissance phallique.

Qu'est-ce que c'est que toute cette problématique? - cette problématique que l'Autre demande la castration du sujet, cette problématique de savoir si, oui ou non, il la veut, etc.

Il me semble que ça répercute purement et simplement la loi du signifiant, à savoir que ça ne fait que dire, que subjectiver, que sentimentaliser - pourquoi pas? - le fait que le sujet comme tel est barré. Quand Lacan écrit $, c'est pour dire que l'effet du signifiant comme tel est mortifiant. D'une certaine façon, c'est à partir de là qu'il peut dire que l'Autre n'existe pas. Il le dit comme Spinoza écrit son appendice au Livre I de *l'Ethique: ne croyez pas ici qu'il y ait autre chose, ne fantasmez pas!* Il n'y a qu'un analyste qui peut dire ça comme ça: *ne fantasmez pas sur la loi du signifiant!*

La loi du signifiant elle-même comporte la mortification. Là-dessus, en effet, on ne peut pas ne pas faire surgir l'Autre qui vous veut du mal. C'est déjà le signifiant qui impose la mortification à la vie du sujet. C'est bien ça, cet effet du signifiant, et qui fait penser que la vérité du sujet, c'est la mort.

L'écrit de "Subversion du sujet" est précisément fait pour reconsidérer si la vie du sujet c'est la mort, et pour proposer - peut-être que la formule est rapide - que la vérité du sujet est à chercher du côté de la jouissance. C'est bien pourquoi Lacan commente la subversion du sujet en reprenant le *"Wo Es war, soll Ich werden"*, et qu'il pose d'emblée, dès le début du texte, la question de savoir ce qu'est le *Je*. Qu'est-ce que le *Je?* Qu'est-ce que ce *Je* qui doit advenir?

Ce *Je*, il le conjugue dans cet écrit comme il l'avait déjà fait dans le rêve freudien du *Père ne vois-tu pas que je brûle?* Il rappelle qu'il utilise la comparaison avec le père mort - le père qui est mort et à propos de qui il y a ce rêve - pour illustrer la relation du sujet au signifiant. Il détourne ce rêve de sa place, pour illustrer la relation du sujet au signifiant et pour y inscrire la mort. Ca fait - je l'avais naguère évoqué - qu'il reprend le *il ne savait pas qu'il était mort*, pour montrer que le sujet comme sujet du signifiant ne subsiste que du fait qu'on ne lui dit pas la vérité sur sa mort. Ce *il ne savait pas qu'il était mort* donne sa place à ceci, que la vérité du sujet, ce serait: *tu es mort.* Qu'il accède au point où il ne peut pas dire *je suis mort:* c'est là le point de visée de l'analyse. Dans le registre du signifiant, la vérité du sujet, c'est ça. Dans le registre du signifiant, le sujet est déjà mort. Jusque là, Lacan a toujours formulé la fin de l'analyse comme l'accession à ce point, ce point impossible à dire, impossible à énoncer, ce point du *je suis mort.* C'est comme si c'était ça la vraie formule du refoulement originaire, et comme si la méconnaissance du sujet, celle dont il s'entretient dans l'imaginaire, c'était la méconnaissance de sa mort. C'est là que Lacan peut évoquer la pulsion de mort, le retour à l'inanimé, et même dire que le *Ich* de la formule de Freud, qui a à advenir, a à advenir comme mort. C'est ce que Lacan dit en toutes lettres, page 802 des *Ecrits: "c'est ainsi que Je viens là, là où c'était: qui donc savait que J'étais mort?"*

Le début de "Subversion du sujet" pose le problème ainsi, le problème de savoir ce qu'est le *Je* - à quoi on répond que c'est un mort qui ne sait pas qu'il est mort. Ce sujet va l'apprendre dans l'analyse. Il va apprendre de quelle façon ce qu'il est, est tramé par le jeu des signifiants, de quelle façon son désir même est tramé par ce jeu des signifiants.

Ca, c'est au début du texte, et c'est pour ça que Lacan écrit, à la fin de ce même texte - c'est là que la page 819 répond à la page 802: *"ce qui est notre problème, à savoir: Que suis-Je?"* Et il répond: *"Je suis à la place (...) de la Jouissance."* On peut dire que cette formule est à l'inverse de celle du *j'étais mort.*

Surprise: comment se fait-il que j'étais mort et que je suis à la place de la jouissance? Comment le statut du sujet comme être de non-étant - c'est ce que Lacan formule au début de "Subversion du sujet" - est-il compatible avec précisément ce qui est l'étant par excellence, ce qui est, comme le dit Lacan dans *Encore,* le seul principe possible d'une ontique, à savoir la jouissance? Qu'est-ce que c'est que cette affaire d'un mort qui jouit? Quel statut donner à la jouissance du mort? C'est ainsi qu'au versant tragique de l'être-pour-la-mort s'ouvre quelque chose d'autre: un versant comique, le versant comique de l'être-pour-la-jouissance, où vient bien une échappée.

C'est pourquoi la question est alors celle du rapport entre $ - le sujet comme déjà mort, comme mortifié par le signifiant - et le phallus en tant qu'il donne corps à la jouissance. C'est pourquoi je disais que c'est le terme de *castration* qui revient à la fin de "Subversion du sujet", c'est-à-dire sans doute la mort, mais réécrite en termes phalliques.

Il me semble que la double voie que Lacan dessine, c'est la voie du sujet en tant qu'il croit que sa seule vérité est son être-pour-la-mort, alors que ce qu'il s'agirait de montrer, c'est comment une autre voie s'ouvre, où la vérité est à chercher du côté de l'être-pour-la-jouissance. C'est chercher la vérité, non pas du côté de la mort, mais du côté de la jouissance, et du côté de la castration qui est la fonction mortifère sur la jouissance. Ce n'est pas une mort romantique, c'est une mort transcrite en termes phalliques.

Corrélativement, la position du sujet n'a pas alors à être seulement repérée dans la chaîne signifiante, parce que si on veut repérer le sujet dans cette chaîne, on le trouvera toujours comme déjà mort. La position du sujet doit être repérée dans le fantasme.

Le fantasme, là, c'est une chaîne. Lacan emploie là ce terme curieux et qu'il ne réemploiera plus à propos du fantasme. Il dit que c'est *"une chaîne souple et inextensible"*. C'est comme une chaîne signifiante mais d'un autre type. Il est alors très important pour Lacan de réfléchir sur *On bat un enfant*. En effet, pour lui, avant de réfléchir sur ce texte de Freud, le fantasme était de l'imaginaire. Ca n'avait rien à faire avec la recherche du sujet dans sa vérité. Que Freud lui-même centre la question du fantasme sur cette phrase de *on bat un enfant*, ça montre à Lacan que le fantasme ne se situe pas seulement sur l'axe imaginaire, mais qu'il faut le mettre aussi sur l'axe symbolique.

Vous connaissez l'opposition des deux axes de l'imaginaire et du symbolique chez Lacan:

Schéma 1

I

S

Jusqu'à ce qu'il tombe sur *On bat un enfant,* le fantasme était pour lui seulement sur l'axe imaginaire. Le problème avec O*n bat un enfant,* c'est qu'il faut que ça s'écrive aussi comme phrase, et que donc ça doit être aussi sur l'axe symbolique. Conclusion: la construction antérieure ne marche plus. Si Lacan a quand même, à un moment, laissé tomber le schéma Z quand il est complet, c'est précisément à cause du fantasme, puisque celui-ci ne se laisse pas si bien répartir d'une façon alternative sur les deux axes de l'imaginaire et du symbolique.

Premièrement, l'Autre demande la castration. Pour Lacan, c'est quelque chose que le névrosé se figure en tant qu'il imaginarise l'effet structural. Comme il éprouve la demande de l'Autre, il arrive à transformer cet effet structural en un *il y a un Autre qui demande ma castration.* Il l'éprouve. Ca passe, si je puis dire, dans son sentiment de la vie. Et alors, d'une façon ou d'une autre, il dit non, il se dérobe à la demande de castration. Lacan se sert d'ailleurs des deux termes du fantasme pour opposer la façon hystérique et la façon obsessionnelle de se dérober à cette demande de l'Autre, à cette demande qui est comme une fausse interprétation de l'effet du signifiant.

Deuxièmement, il y a cette affaire de volonté de l'Autre. Là, il s'agit d'un sujet qui ne va pas simplement éprouver la demande de l'Autre, mais qui va éprouver sa volonté et s'y affronter vraiment. Ce qui est troublant, c'est l'adverbe *vraiment,* parce qu'il a l'air de dire que c'est pour de vrai, pour de bon. En fait, qu'est-ce que c'est que ce *vraiment affronter?* Comment est-ce que ça s'incarne dans l'alternative subjective que nous avons vue au

début? Ce *vraiment affronter* se conclut finalement par un consentement total. Autant le névrosé dit non à la demande, autant la momie ou le narcisse suprême disent oui à la volonté. D'une certaine façon, ils disent oui à la castration. On peut dire que le sujet de l'initiation est tout à fait écrasé par l'Autre. C'est de l'Autre qu'il attend une illumination. Il se plie entièrement aux exigences de l'Autre. Il est du côté d'un consentement. Le narcisse suprême, lui, on peut dire qu'il est fasciné par sa propre disparition. Il se tient sur le bord de sa propre disparition, en disant, comme Néron, au moment où tout flambe: *Quel artiste j'aurai été!* Il est là sur le bord de chanter son propre éloge, à la Montherlant.

Est-ce que c'est là le dernier mot? On a tourné là-dedans la dernière fois. Est-ce qu'on a, avec la demande, la volonté, etc., le dernier mot? Est-ce qu'on ne pourrait pas dire, troisièmement, que le dernier mot c'est quand même le désir de l'Autre? - que c'est le fantasme comme désir de l'Autre et non pas comme demande, et peut-être pas non plus, au moins dans ce texte, comme volonté. Au fond, on peut dire de la momie ou du narcisse suprême qu'ils prennent au pied de la lettre "L'instance de la lettre": il y a un consentement massif à la mortification - ce qui précisément, chez Montherlant, laisse gambader par ailleurs l'être-pour-la-jouissance, qui s'en va tout seul.

Il faut sans doute mentionner le caractère de la chaîne fantasmatique telle que Lacan l'introduit à ce moment-là. Finalement, il marque bien - et là je peux signaler quelques points - que cette chaîne fantasmatique - on pourrait commenter chaque terme dont il l'épingle - n'est pas du tout une chaîne hors la loi. Comme il le dit: c'est une chaîne qui est passée dans la loi elle-même. Que vaut alors la notation que ça sert finalement à la jouissance de l'Autre? Que vaut la notation qu'au fond le fantasme rend service, que ce n'est pas un service inutile, qu'il sert à la jouissance de l'Autre, alors qu'on pourrait penser que ça revient au sujet?

Si Lacan introduit là que c'est l'Autre, c'est qu'il veut situer la position névrotique comme cette position où le sujet peut méconnaître que le fantasme sert à la jouissance de l'Autre en croyant que c'est la sienne. La double position mortifiée est quand même un progrès par le fait d'admettre que de toute façon cette jouissance n'est pas pour le sujet et que l'Autre peut bien en jouir s'il le veut. Mais cette alternative subjective est une double modalité du refus de la jouissance. Il faudrait faire là un pas de plus pour atteindre cette jouissance.

C'est bien là-dessus que Lacan termine. il termine en essayant de poser que la castration est dialectique, et pour infiltrer ceci, qu'il faut refuser la jouissance pour l'atteindre. Au moment où il écrit son premier texte sur la jouissance, on le voit essayer - mais pas très loin - de dialectiser la jouissance, et éventuellement de faire du refus de la jouissance par le sujet, de la remise de sa jouissance à l'Autre, comme un pas du processus analytique. Ce qu'il dit, c'est que l'on peut avoir quelque chose de la jouissance dans le fantasme, mais que si on l'a par le fantasme, alors, en fait, on ne peut pas l'atteindre. Si on l'obtient par le fantasme, on ne peut pas l'atteindre, parce que c'est l'Autre qui en définitive la dérobe.

Quel est cet Autre qui dérobe ça dans le fantasme? Disons son nom tout de suite. Donnons-lui son nom de surmoi. Si on ne suit pas la dialectique positive de la jouissance, à savoir celle de la refuser pour l'atteindre, si on essaye de l'obtenir par le fantasme, on croit la tenir, alors qu'en fait elle est dérobée par l'Autre. Elle est dérobée par l'Autre sous les espèces du surmoi, qui se gave de jouissance. C'est donc là que Lacan cherche à saisir par quelle voie serait possible cette rétribution dernière. C'est ça l'ambition de ce texte. Quand Lacan prononce son *nous n'irons pas plus loin ici*, ça s'inscrit exactement dans le mouvement dialectique qui est là entamé.

Sauf que l'on peut dire que c'est seulement à renoncer à une dialectique de la jouissance, à finalement poser la jouissance en termes non dialectiques, c'est-à-dire dans les termes de l'objet *a* - ce sont des termes non dialectiques - que Lacan pourra ensuite amener le terme de *traversée du fantasme*, qui n'est nullement ici en cause.

Quel sera son choix en définitive? Ca ne sera pas Antigone comme emblème de la castration. Ca sera Sade comme illustration et martyr de la volonté de jouissance. C'est ainsi, alors que *L'éthique de la psychanalyse* aurait pu impliquer un "Créon avec Antigone", que Lacan choisira la voie d'écrire plutôt son "Kant avec Sade".

Eh bien, je vous dis au revoir pour un petit moment, c'est-à-dire jusqu'au 15 mai. J'espère qu'ensuite il n'y aura plus d'interruption aux cinq leçons à venir. Rendez-vous au 15 mai.

LA QUESTION DE MADRID
Jacques-Alain Miller

XVI - Cours du 22 mai 1991

Vous êtes bien gentils de vous être souvenus de l'existence de ce cours après cette longue interruption qui n'est pas de mon fait.

J'aborde aujourd'hui un thème que je n'ai jamais traité. Je me suis même précisément gardé d'y toucher. Je vais vous parler de Lacan. De Lacan, me direz-vous, vous en parlez depuis assez longtemps. Mais cette fois-ci je vais essayer – et ce n'est pas gagné d'avance – de vous en parler autrement.

Cette année aura eu jusqu'au bout un certain caractère de décousu, un caractère fracturé. J'ai en effet largement donné la parole à certains qui sont dans cette salle. En fait, je suis en état de vagabondage, ce qui n'est pas dire qu'il n'y ait pas cette année une orientation. Il y en a une orientation.

Mais enfin, dans cette disposition de vagabondage, j'en suis venu à m'interroger sur une expression, sur un syntagme, qui est : *le désir de Lacan*. Je me suis heurté exactement à cette expression, j'ai cogné sur cette expression. Ca s'est pour moi isolé dans un train de pensées – et qui partait de quoi ? Qui partait de l'anticipation que le 9 septembre prochain, cela fera dix ans que Lacan disparaissait.

Bien entendu, Lacan n'a pas disparu du tout. Nous pouvons dire que nous avons fait tout ce qu'il fallait pour ça. On peut constater qu'il est tout à fait présent et actif dans la psychanalyse en 1991. On pourrait même dire qu'il fait beaucoup plus problème aujourd'hui que de son vivant. Car pour un vivant, à partir d'un certain moment, quand on voit que quelqu'un ne décroche pas, on attend que ça passe et on gagne toujours, c'est-à-dire que c'est le bonhomme qui s'éteint, qui s'efface : bon débarras ! ouf ! *Ouf* est une onomatopée qu'on prononce comme ça, paraît-il, depuis 1642. On signale même qu'avant de dire *ouf*, ou au moins de l'écrire, on écrivait *of*. C'est attesté en 1579 dans les dictionnaires.

Donc, le 9 septembre 1981, pour un certain nombre dans la psychanalyse, on a pu entendre un *ouf* massif, un *ouf* d'enthousiasme. Ce fut un soulagement général. Il faut dire que le plus souvent, quand un bonhomme a pas mal embarrassé de son vivant, on est content de tirer le rideau : la comédie est finie. Ou encore, c'est *explicit mysterium*. Puis en général, quelques années après, il y a des petits curieux qui vont faire un tour derrière le rideau, qui vont farfouiller dans la crypte et qui rapportent au jour leurs trouvailles. On revisite, on expose, on réactualise. Parfois, ça prend beaucoup de temps, comme pour Tout-Ankh-Amon. Et puis ces visites coûtent cher aux visiteurs. Les tombeaux de la vallée des Rois semblent avoir été défendus par un certain nombre de virus qui ont fait que cette découverte a coûté aux découvreurs. On parlait à l'époque de "la malédiction du pharaon".

Pour les écrivains, c'est en général moins périlleux. Il y a une période qu'on appelle, dans l'argot littéraire, "le purgatoire". Ca signifie qu'après le temps où le littérateur s'est agité, a défendu son oeuvre, a parlé lui-même, a actionné ses relations et les retours d'ascenseur, on le place dans les limbes pendant un certain temps. Pendant ce temps-là, ça s'évalue. Et puis, s'il a de la chance, on s'aperçoit éventuellement qu'il coïncide avec un moment de la sensibilité et du goût de l'époque qui se trouvent alors être présents. Quelque chose de ce genre est par exemple arrivé à Saint-Simon. Vous savez qu'il n'a rien publié de son vivant, qu'il a noirci des milliers de pages sans avoir de lecteurs, et puis que hop ! ça a refait surface : on s'est aperçu que c'était un des plus grands écrivains de la littérature nationale. C'est arrivé à Sade aussi. Et puis – pour continuer avec les S – nous avons Stendhal, qui a lui-même spéculé sur le temps où finirait le purgatoire où il était placé de son vivant. On admire qu'il ait, avec une prescience notable, prévu l'année où il coïnciderait avec le temps.

Mais Lacan n'est pas pharaon, contrairement à ce que certains s'imaginent. Et il faut croire qu'il n'est pas littérateur non plus, puisque ce qui est saisissant, dix ans après, c'est qu'il n'ait pas connu de purgatoire. Je crois que personne ici ne pourra me démentir si je dis qu'il est resté d'actualité depuis dix ans. On peut comparer avec son contemporain Jean-Paul Sartre. Le constraste est frappant. Jean-Paul Sartre semble beaucoup plus reculé dans le temps. S'il est sans aucun doute fixé au ciel de la littérature française, on peut dire qu'il est cependant déjà classé. Il me semble qu'il n'est lu que couçi-couça, et en tout cas sans la

passion qui entourait ses productions de son vivant. Moi, Jean-Paul Sartre, je le lis, mais il n'empêche qu'il est daté. L'existentialisme est daté. Il l'était, d'ailleurs, pour Sartre lui-même. Il est daté comme l'est le surréalisme, dont la puissance de scandale s'est fort éventée avec le temps.

Lacan, lui, n'est pas daté. Il ne l'est pas encore. En effet, ce dont il s'agit n'est pas une affaire de littérature mais une affaire de psychanalyse. La psychanalyse elle-même n'est pas datée. C'est une pratique toujours vivante, une pratique où des sujets s'engagent, c'est-à-dire y engouffrent leur vie, leurs moyens, y scrutent la vérité, et pas pour du semblant. Peut-être est-ce à ceux-là d'abord, plus qu'aux efforts de ceux qui s'y évertuent, que Lacan doit de rester d'actualité.

Rester d'actualité, ça veut dire qu'il reste du désir pour Lacan, autour de Lacan. On s'empoigne, on se dispute. Dans le commun, on ne sait pas toujours très bien si c'est du lard ou du cochon, si c'est une imposture. Ca vaut aussi bien pour les élèves de Lacan. D'ailleurs, ça ne les gêne pas de se dire élèves de Lacan. Ca les rehausse plutôt dans l'opinion. Il y a même un certain nombre de ses non-élèves, voire spécialement de ses adversaires, de ses calomniateurs, qui ne dédaignent pas de faire entendre à l'occasion qu'ils sont les meilleurs de ses élèves. Les plus anciens se désignent eux-mêmes comme ses compagnons. Beau nom que ce nom de compagnon qui a un parfum de féodalité. C'est un terme qui a été en ce siècle ravivé par *Les compagnons de la chanson*. Est-ce que les compagnons de Lacan sont du style *Compagnons de la chanson* – de la chanson de Lacan – ou bien plutôt du style *Compagnons de la Libération*?

Mais je ne vais pas m'étendre plus que ça sur cette description. Je ne voudrais pas faire trop satyrique. Ce n'est pas ce sens-là du génitif que je vise en disant *le désir de Lacan*. Quand je dis *le désir de Lacan*, j'entends celui non pas que l'on pourrait éprouver pour ou au sujet de Lacan, mais bien le désir dont Lacan est sujet.

Autour du 9 semptembre, vers quoi l'attention sera-t-elle appelée ? Elle sera appelée vers la personne de Lacan. Certainement y aura-t-il des souvenirs, des témoignages, quelques actes pieux de la mémoire. Il y en aura aussi vers l'enseignement de Lacan : rappels de titres, de thèmes, d'évaluations, et plus généralement vers le discours, vers le style. Cela est bien et je le bénis d'avance.

Mais le désir ? Est-ce que nous sommes en état d'y faire attention ? Qu'en est-il du désir de Lacan ? Et d'abord, est-ce qu'on peut en parler ? Lacan lui-même a mis le désir de Freud en fonction dans la psychanalyse, et il me semble qu'avec ne serait-ce que cette caution, nous pouvons peut-être nommé le désir de Lacan, l'approcher à pas comptés par le biais du désir de Freud, par le biais de la question posée par Lacan sur le désir de Freud.

Il m'est déjà arrivé ici de rappeler que pour thématiser la question du désir de Freud, pour le mettre au premier plan, Lacan avait attendu son *Séminaire XI*, c'est-à-dire sa propre mise à l'écart du mouvement psychanalytique international, à savoir ce qu'il a baptisé son "excommunication". On peut dire que la période qui précède et où se prépare l'élaboration de cette question du désir de Freud, est justement la période où cheminent les préparatifs de cette excommunication.

C'est dans le rapport avec ce qui lui arrive dans le système de la psychanalyse, dans le rapport de ce qui lui arrive à lui, Lacan, qu'il répond en forgeant cette expression de *désir de Freud*. Ce que Lacan appelle son "excommunication", ça n'est pas pour lui un incident, un avatar contingent. S'il l'aborde dans un Séminaire, s'il la donne comme le coup d'envoi de sa réflexion sur les concepts fondamentaux de la psychanalyse, c'est qu'il prend l'événement comme la conséquence d'une logique, d'une logique interne au mode selon lequel Freud avait conçu, lui, la psychanalyse, son organisation et sa transmission. On peut dire que Lacan a élevé cet événement de l'excommunication au nécessaire, et qu'il a situé et assumé sa position comme étant celle d'un rebut dans le système de la psychanalyse telle qu'elle était présentée et offerte.

Après tout, là, peut-être puis-je faire apparaître en court-circuit la dimension qui serait celle du désir de Lacan. Peut-être que son élaboration même de la position de l'analyste dans le discours analytique comme objet *a*, comme produit, comme rebut du symbolique, ne fait-elle que reprendre et tirer les conséquences de ce qui lui était survenu, à lui, Lacan.

En même temps qu'il élève au nécessaire ce qui lui est arrivé, Lacan accentue le caractère de contingence du rassemblement qui se fait autour de lui. J'ai déjà ici cité cette phrase que

vous trouverez dans le numéro 1 de *Scilicet*, où il évoque le groupe de ses élèves comme *"un cercle de sujets dont le choix me paraissait celui de l'amour, d'être lui : fait du hasard"*. Contingence du groupe donc, mais peut-être aussi nécessité logique de l'exclusion.

La question pourrait être encore reposée, toujours en termes de modalité, quand Lacan évoque son échec. Nous pouvons en effet nous demander si c'est là impuissance ou impossible. *Echec* est un mot qui insiste beaucoup chez Lacan. Par rapport aux mots de *succès* ou au mot de *réussite*, c'est d'une fréquence absolument incomparable. C'est un fait que c'est en rapport avec l'échec, que Lacan, à partir d'une certaine date au moins, a poursuivi son enseignement.

Lorsqu'il ouvre sa revue baptisée *Scilicet*, il donne la réponse aux premières lignes de son introduction : *"Tu peux savoir maintenant que j'ai échoué dans* [mon] *enseignement."* Dans le numéro 1 de cette revue, il prend tout ce qu'il a fait de 1953 à 1967 dans la parenthèse du mot *échec*. C'est ce que vous troiuverez dans le premier numéro de sa revue. C'est une conférence faite à Rome, intitulée "La psychanalyse. Raisons d'un échec", et qui mesure ce qui a eu lieu depuis "Fonction et champ de la parole et du langage". La question est par lui posée à la fois de son échec et de l'échec de la psychanalyse en tant que telle. D'ailleurs, ce texte se termine par l'anticipation du moment où la psychanalyse aurait rendu les armes *"devant les impasses croissantes de la civilisation"*.

Le mot *échec* est du XIIe siècle. Ca vient de l'arabo-persan *eschac*. Apparemment, le *cha* qui est dedans, c'est *shâh*, qui veut dire *roi*. Il y a aussi l'expression *shâh mat*, dont nous avons fait notre *échec et mat*, et qui veut dire *le roi est mort*. Le mat se passe, vous le savez, quand le roi ne peut plus quitter sa place sur l'échiquier sans être pris. Si nous suivons l'étymologie, quel est ce roi qui serait pris ? Je vous rassure tout de suite : bien que j'ai évoqué la mort de Lacan, je ne crois pas qu'il soit mort étant pris. Mais disons que son échec est en rapport avec l'échec de la psychanalyse, et que son enseignement chemine et s'élabore avec cet échec.

Que faut-il entendre par l'échec de la psychanalyse ? Ca ne veut pas dire que la psychanalyse ne marche pas. Peut-être qu'il faut, à ce propos, diriger le regard vers la place du roi qui est mis par Lacan sur l'échiquier. Dans son commentaire de "La lettre volée", le roi est bien mis à une place d'aveuglement. Il est certain que Lacan pensait qu'il y avait quelque chose qui dans la psychanalyse était resté à une place aveugle, et que précisément Freud, Freud et son désir, n'y était pour rien.

Cette place du roi, appelons-là par son nom lacanien, appelons-là le Nom-du-Père. Le Nom-du-Père, en effet, est supporté par un *shâh mat*, puisqu'il prend toute sa fonction quand il est mort et qu'il ne peut plus bouger de sa place. Lorsque Lacan l'isole et reformule les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, il le fait à la place de son Séminaire sur les Noms-du-Père, et il interroge le désir de Freud. A la place des Noms-du-Père, Lacan met les concepts freudiens. Mais dans cette substitution, il n'en continue pas moins le fil du Séminaire interrompu sur les Noms-du-Père. Il n'en continue pas moins d'interroger le désir du père de la psychanalyse, le désir de Freud. Et s'il fait ainsi surgir le désir de Freud, ce n'est pas exactement pour célébrer ce désir, puisqu'il y voit au contraire, comme il le dit, *"un certain péché originel de la psychanalyse"* Et il ajoute : *"Il faut bien qu'il y en ait un."* C'est à la page 16 du *Séminaire XI*. C'est là un péché originel qui n'est peut-être rien d'autre que le désir de Freud.

Pour voir ce que comporte le désir de Freud, et même déjà le fait de le nommer ainsi, peut-être qu'il nous faut mettre en face l'expression de *désir de l'analyste*. Remarquez bien que c'est par ce biais-là que Lacan introduit le désir de Freud. Il l'introduit le désir de Freud à partir du désir de l'analyste. Cette orientation se maintient jusqu'à la fin du *Séminaire XI*, jusqu'à son dernier paragraphe, paragraphe souvent commenté, et où Lacan dit que le désir de l'analyste n'est pas un désir pur, mais le *"désir d'obtenir la différence absolue"*.

Cette proposition, qui peut paraître énigmatique, s'éclaire sans doute quand on se réfère à une élaboration subséquente de Lacan, celle de l'écriture des quatre discours. Vous trouverez cette élaboration dans *L'envers de la psychanalyse*, où vous voyez écrit comme résultat, comme produit du discours analytique, le signifiant maître :

$$\frac{\$}{S_1} \downarrow$$

On peut se représenter l'obtention de cette différence absolue par cette relation, que l'on peut agrémentrer d'une flêche verticale pour indiquer le mouvement de production, et qui inverse l'identification du sujet, identification qui, elle, peut être indiquée comme ceci :

$$\frac{S_1}{\$}$$

Pour essayer d'approcher avec prudence le désir de Lacan par le désir de Freud, j'en suis donc au désir de l'analyste. Cette expression de *désir de l'analyste* comporte son paradoxe, puisqu'on pourrait plutôt penser que le désir est toujours celui de sujets singuliers, et qu'il est à déchiffrer un par un et sans préjugés. Comment alors se pourrait-il qu'il y ait le désir *de* l'analyste comme tel ? Comment se pourrait-il qu'il y ait un *tous les analystes* quand il s'agit du désir ? Est-ce que l'expression de *désir de l'analyste* est *ne varietur* ? C'est à voir.

En effet, dire *le désir de l'analyste*, prendre ça comme référence, cela suppose sans doute qu'il y ait des classes de désir. Lacan a d'ailleurs essayé de faire apparaître des classes de désir dans la clinique, en parlant du désir de l'hystérique, de l'obsessionnel, du phobique, voire du pervers et du psychotique. Mais plus exactement, dire *le désir de l'analyste*, c'est désigner quoi ? C'est désigner un désir qu'on pourrait dire être un désir normal, ou normé, un désir standart. Voyez que quand l' "Eglise" le retranche de son sein au nom de ses standarts à elle, qui sont de réglementations, qui sont extérieurs, Lacan leur oppose en même temps le standart d'un certain désir – même si joint au mot de *désir*, celui de *standart* jure.

Qu'est-ce qu'il faut transformer de la notion de désir pour que l'on puisse parler du standart du désir ? – l'article *l* devant *analyste* l'implique. Ca suppose que l'expression de *désir de l'analyste* soit prise dans un sens fort différent de celui qu'a le mot de *désir* quand on l'emploie à propos d'un sujet singulier. Quand on dit *le désir de l'analyste*, on prend le désir comme un opérateur, alors que quand il s'agit du désir d'un sujet, on entend plutôt qu'il est opéré de ce désir, qu'il est manié par ce désir, qu'il est serf de ce désir. Le désir de l'analyste met à l'horizon qu'il y aurait la possibilité pour des sujets de ne pas être serfs de leur désir – désir que chacun peut nourrir et dont il peut être habité – mais au contraire d'opérer avec.

Le désir d'un sujet, par rapport au signifiant, est au niveau du signifié, et non seulement le sujet n'en est pas maître, mais il est au même niveau que le désir. C'est au point qu'on peut les écrire, le désir et le sujet, de la même façon: $. Quand c'est cela qu'on accentue, quand on accentue le caractère immaîtrisable du désir, comme ce qui se produit de toute articulation signifiante dès lors qu'elle laisse la place à la question *Qu'est-ce que ça veut dire*, on inscrit alors, sous la barre, un *x* qui abrèce ce *qu'est-ce que ça veut dire*. Le désir est le produit de toute articulation de signifiants. Pour qu'il soit articulé, il n'est besoin que de ce qu'il soit inscrit – je dis *inscrit*, je ne dis pas qu'il se dit.

Sans doute y a-t-il le désir de l'analyste du seul fait qu'il parle. Mais dire *le désir de l'analyste*, c'est dire que lui, l'analyste, il doit savoir parler, c'est-à-dire maîtriser l'effet *x*, et à bon escient, sans se défausser du *qu'est-ce que ça veut dire*, mais en le situant par ce qu'il dit ou par ce qu'il ne dit pas, et en étant responsable, autant que faire se peut, de la façon dont on l'entendra. C'est pourquoi je rappelle que si Lacan prend dans la parenthèse de la demande tout ce qu'ènonce l'analysant, et même le fait que l'analysant énonce, puisqu'on ne peut pas parler sans demander, il en excepte cette autre modalité qu'est l'interprétation. Il y a deux façons de parler : ou bien demander, ou bien interpréter.

L'interprétation est sans doute un dit, un énoncé, mais elle porte sur le *x* du sujet qui a parlé. Elle manie donc son propre *x* pour donner une valeur au *x* du sujet, et d'abord pour isoler cet *x*, le constituer comme tel, le constituer comme à interpréter. C'est ainsi que le *Che vuoi ?* qui viendrait de l'analyste est avant tout un *Que veux-tu dire ?* C'est bien pourquoi le biais le plus pur du désir est le désir de savoir. Ce n'est pas je ne sais quelle passion pour la science qui ferait isoler ici le désir de savoir, c'est que le désir de savoir est intrinsèquement lié au désir comme tel. Le *que veux-tu dire* et le *tu ne sais pas* sont liés d'une appartenance essentielle. Ce que veut dire le refoulement, c'est que le désir qui supporte l'analysant est un désir de ne pas savoir. La forme suprême du désir, sa forme analytique, serait par contre le désir de savoir, désir de savoir qui est au fond l'élément même de l'interprétation.

Je résume ici les choses d'une façon un peu resserrée, selon le chéma que j'ai eu l'occasion de présenter de temps en temps, pour, à partir de ce rappel, arriver à faire saisir que pat le désir de l'analyste nous entendons un désir qui serait conforme. C'est là le paradoxe de l'expression, puisqu'on désigne le désir même par sa non-conformuité. C'est un désir qui serait conforme à la fonction de l'analyste dans l'expérience analytique. A cet égard, on peut dire que ce qui norme le désir de l'analyste, c'est la structure. Parler du désir de l'analyste n'a de sens qu'en référence à la structure de l'analyse, ce qui veut dire que l'expression de *désir de l'analyste* met aussi l'accent sur ceci, que l'analyste ne veut rien d'autrre que savoir, en particulier que son désir n'est pas de guérir, ni la volonté ou le démon du bien.

Cette notion d'un désir qui ne veut rien, et qui précisément ne veut rien d'autre que savoir ce que ça veut dire, elle est présente chez Lacan dès les débuts de son enseignement, lorsqu'il fait de l'analyste, page 349 des *Ecrits*, dans "Variante de la cure-type", celui qui a accédé à son être-pour-la-mort, celui qui d'aucun savoir ne fait un pouvoir. Il dit, d'une façon un peu énigmatique : *"Il peut donc répondre maintenant au sujet de la place où il veut, mais il ne veut plus rien qui détermine cette place."* C'est là mettre l'accent sur un non-vouloir quant au pouvoir : *Je ne sais pas ce que tu dois vouloir, mais je sais seulement que tu dois vouloir savoir ce que tu dis*. Au fond, c'est là la formule développée du *Che vuoi : Tu dois vouloir savoir ce que tu dis*. Il y a bien là un impératif.

Ce rappel est fait pour passer du désir de l'analyste au désir de Freud. Il est fait pour mettre en valeur le côté exorbitant qu'il y a éventuellement à parler du désir de Freud, désir qui n'a précisément de sens que dans la mesure où il n'est pas le désir de l'analyste. Je ne prétends pas, cependant, que soit réglé la question du désir de l'analyste. Il y a en effet, premièrement, cette question sur laquelle nous pourrons revenir, et qui est : *Y a-t-il l'analyste ? En quel sens y a-t-il l'analyste ?*

Lacan a peut-être fait en sorte qu'on ne puisse plus dire *l'analyste*. Tant qu'il repérait la position de l'analyste sur le grand Autre, on pouvait dire qu'il y a l'analyste. Il y a l'analyste d'autant plus qu'il se place au lieu de l'Autre et que par là, à l'horizon, il se place comme rejoignant l'universel, le discours universel. A l'occasion dans une fantasmagorie hégélienne, avec la *Phénoménologie de l'esprit* à l'appui, Lacan l'invoquait comme devant être l'horizon de l'expérience analytique. Il donnait comme idéal à l'analyste de s'égaler à cet universel, à ce semblant d'universel, et donc exigeant par là-même que soit délié le lien imaginaire avec le semblable. Mais quand il repère la position de l'analyste sur l'objet *a*, y a-t-il encore l'analyste ? L'objet *a* est une constante qui n'est pas de l'ordre de l'universel, qui n'est pas de l'ordre du *pour tous*. C'est peut-être pourquoi nous voyons surgir un mot comme celui de marque, qui a été évoqué vers le début de cette année.

Deuxièmement, ce que je considère comme non réglé, c'est la question de savoir ce que veut dire exactement de rapporter un désir à une structure de l'énonciation, à une structure d'expérience..

Il y a un versant où le désir se présente par le biais de la surprise, de l'émergence imprévisible, du détraquement du fonctionnement, de la faute, du manqué. Et voilà que, par un autre biais, il se présente au contraire comme élément du fonctionnement, comme constante de ce fonctionnement, comme régularité du fonctionnement. Quand nous disons *désir de l'analyste*, c'est ainsi que nous présentons le désir. Nous le présentons vraiment par sa face de répétition, et non pas par sa face de surprise. C'est bien d'ailleurs ce qui a obligé Lacan à trouver les constantes du désir : symptôme et fantasme. C'est bien sûr sur ce

versant-là que l'on peut trouver, sous la plume de Lacan, le désir du physicien ou le désir du mathématicien, qui est un désir rapporté à un discours, nommant l'opération propre d'un discours et la position subjective qui y est par lui impliquée. Ce n'est pas le désir qui détraque mais au contraire le désir qui est une cheville, une cheville de fonctionnement.

Je laisse de côté ces questions, bien que la répétition que nous avons de nos syntagmes figés ne soit pas faite pour raviver le paradoxe. J'en reviens au désir de Freud, pour avoir maintenant le temps de laisser entrevoir par quel chemin on pourrait arpenter cette dimension.

Parler du désir de Freud au regard du désir de l'analyste, ça ne peut avoir qu'un seul sens, celui de marquer en quoi il fait défaut au désir de l'analyste, en quoi il est en déficit, en manque, en quoi il fait défaut en tant que lapsus par rapport au désir de savoir.

C'est ainsi que l'on voit – on ne s'est pas privé de le faire à propos de Freud, il n'y a pas que Lacan qui l'a fait – que l'on peut traquer le vouloir propre de Freud dans ses analyses et dans la psychanalyse. On le fait d'autant plus aisément que Freud lui-même a signalé sa défaillance dans le cas Dora – défaillance à vouloir que la libido de cette jeune fille soit appelée par la personne de monsieur K., alors que ce monsieur n'était là qu'en position de médiation pour son intérêt véritable. Ca nous montre exactement – c'est ce que souligne Lacan dans la première leçon des *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* – que quelque chose dans Freud n'a pas été analysé.

Cette idée n'est pas une idée nouvelle pour Lacan quand il la met en valeur en 1964, puisque déjà en 1953, quand il commence son enseignement par "Fonction et champ de la parole et du langage", et précisément à propos de l'hystérie, de Dora, il souligne – voyez la page 305 des *Ecrits* – *"l'acharnement de Freud à vouloir lui faire reconnaître l'objet caché de son désir en cette personne de M. K."* Pour qu'on ne s'y trompe pas, il ajoute que c'étaient là *"les préjugés constituants de son contre-transfert qui l'entraînaient à voir* [dans ce monsieur K.] *la promesse de son bonheur"*. Il n'y a pas d'ambiguïté dans cette phrase, mais ça permet de voir que Lacan se sert des relatives avec beaucoup de souplesse, puisque le terme *son contre-transfert* est le contre-transfert de Freud, et que le terme *son bonheur* est le bonheur de Dora. Mais enfin, Saint-Simon en a fait bien d'autres.

On voit bien ici que c'est vouloir quelque chose à la place du sujet, vouloir le bonheur du sujet à sa place, penser par avance où est sa place. C'est vouloir le bien au lieu de vouloir savoir. Dans ce sens-là, le désir de Freud serait impur, parce qu'imprégné du pouvoir et lié à ce pouvoir. Nous retrouvons là, de façon cachée, cette instance du Nom-du-Père, dont on peut dire qu'elle fait le malheur du désir de Freud selon Lacan. Elle fait ce qu'il appelle, dans le même passage, *"la source préjudicielle de son échec"*. Un échec de Freud, un échec et mat, pour cause de Nom-du-Père.

Je pourrais par un court-circuit vous faire apercevoir comment *L'envers de la psychanalyse*, comment ce que Lacan élabore dans ce Séminaire, prolonge le *Séminaire XI*, dans la mesure où quelque chose en Freud est resté lié à l'envers de la psychanalyse. Quelque chose en Freud est resté lié au discours du maître. Ceci, bien sûr, parce que le discours du maître n'est autre que l'inconscient, et que Freud, Freud le découvreur de l'inconscient, a payé sa découverte de rester lié au discours du maître. Sans doute a-t-il inventé la psychanalyse pour répondre de sa découverte de l'inconscient, mais la psychanalyse freudienne reste contaminée par cette découverte. Ca fait que Freud superpose constamment la structure de l'inconscient à celle de la psychanalyse. C'est cette symphise entre le discours du maître et le discours analytique que Lacan voulait débrider dans son *Séminaire XI*, et c'est avec *L'envers de la psychanalyse* que ça vient au jour.

Le "retour à Freud" de Lacan n'est pas simplement la mise au clair de ce que Freud a vraiment dit. Ce n'est pas seulement la formalisation des concepts freudiens. Le "retour à Freud", c'est l'interprétation du désir de Freud, et c'est même un essai de correction de ce désir dans la psychanalyse, un effort pour racheter, si je puis dire, le péché originel, dans le sens de la mise au point du désir de l'analyste.

C'est pourquoi il faut pas s'arrêter seulement à la satire lacanienne de l'IPA, car ce qui est visé derrière, c'est le désir de Freud et les attaches de ce désir avec le Nom-du-Père, avec le discours du maître. Ca fait que le désir de l'analyste fait objection au pouvoir. C'est une façon de parler de l'anti-pouvoir de l'analyse. Le seul préjugé convenable, c'est le préjugé qui appartient à la structure elle-même de l'opération. Ce qui est préjugé par cette structure,

c'est un *tu ne sais pas ce que tu veux dire*. Il est fort possible qu'il fallait cette attache de Freud au Nom-du-Père pour mettre au monde la psychanalyse, et pour que l'hystérique puisse trouver avec Freud le moyen de faire venir au jour la pratique analytique. C'est une chose à méditer.

On peut dire aussi que c'est grâce aux attaches de Freud avec le Nom-du-Père, que nous devons l'expansion de la psychanalyse, le fait que ce petit médecin viennois, mal reconnu des siens, a réussi à mettre en marche une machine formidable qui continue de tourner à plein régime en cette fin de siècle. Nous lui devons ce que Lacan constatait être une Eglise. On parle souvent de Freud et du jadaïsme, et il serait aussi bien venu de parler de Lacan et du catholicisme, du Lacan élève des Pères, formé au collège Stanislas. Mais enfin, par une sorte de chiasme curieux, on pourrait dire que c'est quand même Freud le juif qui a mis au monde l'Eglise psychanalytique, qui a mis en place une orthodoxie, qui s'est résigné à une orthodoxie servie par une hiérarchie qui est ce qui reste de plus solide de son héritage institutionnel. Par une sorte de chiasme, on pourrait parler de Lacan et du judaïsme, parce qu'il est allé plus loin dans son effort institutionnel, jusqu'à marquer qu'il n'y en avait pas d'autre là où il était, ce qui est la formule du Dieu d'Israël telle que lui-même l'avait décryptée.

Pour évoquer ce que Freud a produit, je vais vous lire un aphorisme de Nietzsche. C'est quelque chose que je vous livre et que je garde en mémoire depuis bien longtemps. Ca s'appelle "Les disciples aveugles".et c'est dans *Humain, trop humain*. Il s'agit de l'aphorisme 122 : *"Aussi longtemps qu'un maître connaît bien la force et la faiblesse de sa doctrine, de son art, de sa religion, c'est que le pouvoir en est encore infime. Le disciple, l'apôtre, qui, aveuglé par le prestige du maître, et la piété qu'il lui voue, n'a point d'yeux pour la faiblesse de la doctrine, de la religion (...) a généralement par là-même plus de puissance que le maître (...) Aider au triomphe d'une idée, ce n'est bien souvent que ceci: l'associer si fraternellement à la sottise, que le grand poids de celle-ci finisse par l'emporter, entraînant celle-là dans la victoire."*

On peut dire que c'est ce qui est arrivé à la psychanalyse et que ce n'est pas là une mauvaise introduction au désir de Lacan. Le désir de Lacan le plus simple, le plus agréable, le plus reposant, ce serait de dire que ce n'est rien d'autre que le désir de l'analyste. Ca reviendrait à dire que c'est l'analyste parfait, accompli, achevé, qui se démontre conforme à la structure du discours analytique.

Mais cette structure analytique, on la doit précisément à Lacan, et donc, si le disciple accepte d'ouvrir un oeil, est-ce qu'on ne peut pas se dire – ou au moins poser la question – qu'on ne devrait pas cette structure même, cette structure normante, au désir de Lacan ? Elle se présente bien sûr comme objective, mais est-ce que l'on ne pourrait cependant pas dire que quelque chose d'opaque habite l'opération de Lacan ? Irait-on jusqu'à dire, comme il le dit de Freud, que quelque chose n'a pas été analysé en lui ? Y aurait-il quelque chose comme un impensé de Lacan ? Le désir d'obtenir la différence absolue s'ensuit-il nécessairement de l'invention de Freud ? Ou est-ce que ce n'est pas une orientation de la psychanalyse qui pourrait servir à d'autres choses, une orientation de la psychanalyse sous l'effet du désir de Lacan ?

Peut-être faut-il être plus modéré. En effet, pour parler de ce qui n'est pas analysé chez l'un ou l'autre, il faut avoir du matériel. Ce matériel, Ftreud l'a prodigué. Mais Lacan, et en général les analystes à partir de sa génération, a été tout à fait réservé à ce sujet. C'est donc peut-être une intention destinée à rester vide que celle de situer ce qui n'a pas été analysé chez Lacan. Peut-être a-t-on plus de chances en prenant la question par le biais de ce qui dans Lacan n'est pas réductible au désir de l'analyste.

Si cette formulation est encore trop marquée d'impiété, disons alors qu'il serait peut-être préférable de prendre les choses par cette phrase de Lacan : *"ce qu'il en coûte de conformer son désir au désir de l'analyste."* Se conformer au désir de l'analyste comporte une perte qui nécessairement n'est pas la même pour chacun. Peut-être est-ce cela qu'il faut interroger. Au fond, ce n'est rien dire d'autre que ce que nous avons toujours dit ici, mais peut-être avec cette question supplémentaire : Est-ce désir de l'analyste ou de Lacan ? Peut-être que cela va jusqu'à mettre en question le concept même de désir de l'analyste.

S'il n'y a pas l'Analyste avec un grand A, eh bien, chaque analyste est questionnable sur son désir, à la différence du physicien et du mathématicien. Voyez comment Lacan, dans

“La science et la vérité”, opposant la communication analytique et la communication scientifique, marque que le mode scientifique de la communication suture le sujet. C’est précisément ce qui fait obstacle à la valeur scientifique de la communication en psychanalyse. C’est exactement sur ce point que surgit *Scilicet*, où se trouve si insistant le thème de l’échec. Il faut bien dire qu’il y a ici comme un *Che vuoi* qui se présente sous la forme d’une antinomie. Comme il serait bien que la psychanalyse soit comme la science ! Mais, en même temps, dans la science, il n’y a plus personne pour répondre au *Che vuoi*, parce que, dans la science, *Je* ne veux plus être là.

Cette antinomie, on peut dire qu’elle tourmente le désir de Lacan. D’un côté, le désir de savoir est celui d’un savoir qui adopterait la forme du savoir scientifique où le sujet est suturé. D’un autre côté, ça se présente dans la psychanalyse comme un désir impossible. Si on dit : *Psychanalyse, che vuoi ?*, la réponse est : *Je veux être comme une science*. Peut-être qu’il faut imaginer une psychanalyse de la psychanalyse qui la ferait passer de l’impuissance à l’impossible. Si Freud a eu recours à la fiction anthropologique et à la fabrication d’un mythe pour situer cet impossible, est-ce que le fait que Lacan ait recours aux mathématiques cacherait que c’est peut-être encore un mythe ? Est-ce que la structure dont il essaye d’attraper cet impossible ne serait pas elle-même un mythe ? C’est comme si la psychanalyse ne pouvait pas ne pas vouloir devenir science, et qu’en même temps le devenir science de la psychanalyse était frappé d’impossible.

Comment Lacan repère-t-il sa position ? Ca ne s’arrête pas à l’excommunication. Ca va précisément jusqu’à la forclusion. Il se repère précisément, lui, comme forclos du système symbolique de la psychanalyse. On peut alors dire qu’il réapparaît dans le réel sous les espèces de son nom propre, c’est-à-dire en incarnant ce qui ne peut pas être effacé du sujet dans le système. Mais en même temps qu’il se situe, lui, comme le nom propre, comme le forclos de la psychanalyse, il prend soin d’ajouter : *“ce qui a fait de ce nom devenir trace ineffaçable n’est pas mon fait : un déplacement de forces s’est fait autour, où je ne suis pour rien qu’à les avoir laisser passer.”* Dire *je n’y suis pour rien*, c’est dire exactement que son désir ici n’est que le désir de l’analyste, que son désir n’a été que de se tenir dans le rien à l’endroit de toutes les forces qui se déplacent.

Mais est-ce que l’on doit s’arrêter à ce *je n’y suis pour rien* ? Ne faudrait-il pas, là encore, évoquer Dora qui proteste contre le grand désordre du monde ? Ne faut-il pas, à ce *je n’y suis pour rien*, répondre un *tu as tout fait pour* ? Ce serait quand même la moindre des choses de constater que Lacan a demandé de revenir à l’IPA. Mais enfin, il a frappé à cette porte avec un glaive, demandant à y entrer pour leur faire leur affaire, à ses conditions à lui. Est-ce trop ici de marquer le clivage qu’il y a entre demande et désir ? Est-ce trop de dire que le désir de Lacan n’était pas de revenir dans l’ordre de l’Internationale ? Devons-nous dire que le désir de Lacan était d’être forclos, c’est-à-dire de reparaître dans le réel comme le nom ineffaçable ?

J’y vais trop fort, là ? Ecoutez Lacan dans un de ses derniers Séminaires, le 15 janvier 1980, quand il évoque sa mort qui le fera Autre comme tout le monde, *“après une vie passée à vouloir l’être malgré la Loi”*. Ca dit quelque chose du désir de Lacan. C’est lui qui dit vouloir être Autre malgré la Loi. Et quel Autre ? Précisément l’Autre en tant que différent de la Loi. Pas l’Autre de la Loi, qui serait ici la loi du Même. Lacan, de son aveu, s’est voulu en infraction à la loi du Même. Et là, le 15 janvier 1980, il ne dit pas qu’il n’y est pour rien, mais qu’il l’a voulu. Peut-être peut-on dire de Freud qu’il a voulu être l’Autre de la Loi, faire la Loi, et que Lacan, lui, s’est soustrait à cette Loi. C’est pourquoi c’est dans le manque de ce Séminaire sur les Noms-du-Père qu’il faut chercher non seulement à situer le désir de Freud, mais aussi le désir de Lacan. C’est ce que je m’efforcerai de faire la prochaine fois.

Jacques-Alain Miller
Cours du 28 mai 1991

Je pense qu'il est possible de nommer le désir de Lacan en tant que tel. Je pense qu'il est possible de l'isoler, de le pointer, sans que cela soit inspiré par des mauvais sentiments. Je crois qu'il est possible de faire cela logiquement. Il est en effet logique qu'il y ait le désir de Lacan. Je dirais même plus, à savoir que Lacan lui-même fait sa place, dans ce qu'il enseigne, au désir de Lacan. Nous n'avons d'ailleurs pas d'autre matériel que la lettre même de cet enseignement pour nous appuyer dans cette recherche. Ca fait que ce thème est scabreux et que c'est pourquoi je m'y avance avec précaution.

Je ne crois pas ici traiter du désir de Lacan à partir d'une conception qui préjugerait qu'il y aurait régression dans ses incidences sur la psychanalyse. Ces incidences sont plutôt de progrès. Mais ce qui fait que ce thème est scabreux, c'est que le désir de Lacan, comme celui de Freud, semble ne pouvoir être situé que par son degré de divergence d'avec le désir de l'analyste, ou disons par l'angle qu'il fait par rapport au vecteur du désir de l'analyste. Mais plutôt que de juger le désir de Freud et de Lacan au nom du désir de l'analyste, ça peut nous être motif de rectifier et d'affiner notre concept du désir de l'analyste, en particulier à partir de ce qu'il n'y a pas l'Analyste. En quel sens y a-t-il le désir de l'analyste, alors qu'il n'y a pas d'Analyste universel, idéal ou parfait ?

Le degré de divergence d'un analyste par rapport au désir de l'analyste est sans doute fatal, si le désir de l'analyste ne veut que savoir. Pour mettre le désir en fonction dans l'expérience, encore faut-il que cette expérience soit en place. Et pour qu'elle soit en place, des conditions sont à réunir qui peut-être demandent de l'analyste un désir qui ne soit pas seulement désir de savoir. Ce désir de savoir est en fonction dans l'expérirence, mais il y a un désir qui opère sur les conditions de l'expérience.

De quoi s'agit-il exactement dans la rectification par Lacan de la formation de l'analyste ? Pour le bien de qui cela se fait-il ? Est-ce que ça se fait au nom du bien ? On pourrait dire que ça se fait au nom du bien-dire, et que ça se fait certainement aussi, pour toute une part chez Lacan, au nom de la logique, à savoir que la psychanalyse soit conforme dans son exercice à ce qu'elle est, comme si ce qu'elle est était entravé, et pour qu'elle soit tout ce qu'elle peut être. Une éthique de la puissance est une éthique qui peut en effet se passer des notions de bien et de mal. C'est précisément l'éthique spinoziste. Il s'agit de déchaîner toute la puissance de la psychanalyse. Le thérapeutique se distingue précisément dans l'analyse par les ménagements qui sont apportés à cette visée. Le thérapeutique dans l'analyse, c'est d'abord ne pas aller jusqu'au bout des effets analytiques. Ce que Lacan appelle la passe, c'est le résultat qui s'obtient quand, sans ménagements, les effets analytiques sont conduits à leur terme.

Il me semble que si l'on veut situer par où Lacan marque la psychanalyse, il faut en passer par le désir de Lacan. Demander quel est son désir, c'est s'interroger sur la *marque* de Lacan. Nous avons, au début de cette année, souligné ce terme pour chercher l'identité

du psychanalyste à la fin de son analyse. Dans la “Note italienne”, c’est Lacan lui-même qui invite à chercher cette marque que l’analyste doit bien porter par quelque côté de ses aventures, cette marque de rebut, d’exclusion, cette marque qu’il doit y avoir pour qu’on puisse dire que là est un analyste, ou au moins que là il y a de l’analyste.

Comment méconnaître que Lacan lui-même, précisément par ses aventures dans la psychanalyse, fait valoir cette marque ? On ne peut manquer d’être saisi du fait que, s’étant lui-même présenté comme rebut, comme déchet, ce terme de rebut en soit venu pour lui à désigner la position de l’analyste dans l’analyse, et, au-delà, son être. On ne peut manquer d’être frappé du fait que ça s’est d’abord élaboré dans son autobiographie, avant de s’être présenté comme théorie de l’analyste. Sans doute ce mot d’autobiographie que j’ai lâché est-il bien lourd, mais je l’ai lâché. Je l’ai écrit sur mon papier et je ne l’ai pas raturé.

Lacan n’a pas écrit d’autobiographie. Il a même critiqué ce qui était de cet ordre. Vous pouvez relire les premières pages de son article sur Gide à ce sujet. On ne trouve rien chez Lacan qui soit de l’ordre des *Mémoires d’outre-tombe*. Une autobiographie, ça ne convient pas à l’analyse. Une analyse c’est précisément une biophonie où l’on raconte sa vie. Ou plutôt où on apprend que sa vie n’est pas racontable. En tout cas, ce qu’on y raconte, il est rare que l’on puisse l’écrire. Ce que nous, nous avons à la place de l’autobiographie, c’est la passe. Encore qu’il y a dans la passe un petit élément d’outre-tombe, puisqu’on doit y raconter ce qui est passé. Disons que toute cette dimension du discours sur soi est ce dont la psychanalyse fait précisément sa matière. Elle inhibe la sublimation de cette histoire, elle met en cause les idéaux à partir de quoi seulement les confessions et les mémoires peuvent être écrits.

Mais est-ce pour autant exorbitant de constater à quel point, dans l’enseignement de Lacan, est présent et insistant son *Que suis-je dans la psychanalyse ?* A partir d’une certaine date, en particulier à partir de 1963-64, où il n’a pas rejoint l’Eglise mais en a été viré, son élaboration théorique apparaît comme inséparable, pour lui, d’un questionnement sur son *Que suis-je*. Il y a là, mis en valeur et souligné, son choix d’une orientation dans la psychanalyse, orientation d’autant plus mise en valeur qu’elle apparaît, et de loin, ne pas rallier la majorité du système de la psychanalyse. C’est là que Lacan lui-même attire l’attention sur une singularité qui rend son enseignement inséparable d’un combat. C’est là une évidence qui crève les yeux, et qui est l’incidence du désir de Lacan.

Chez Lacan, la présence de l’histoire du mouvement psychanalytique est tout à fait différente de ce qu’elle est pour Freud. Cette histoire est chez lui constamment présente et argumentée. On peut dire que les énoncés de Lacan ne laissent jamais oublier l’énonciation, et c’est pourquoi on n’a pas à traiter la position de Lacan dans la psychanalyse comme un lapsus de Lacan ou comme un simple travers. Mais en parlant du désir de Lacan, il peut sembler que nous fassions effraction dans cet enseignement qui se voudrait scientifique et objectif, et que nous le ramenions au particulier. C’est cela sans doute que l’on sent être scabreux. Ce serait ravaler cet enseignement à n’être que le fantasme de Lacan. Mais il est je crois incontestable que cet enseignement, dans son mode même de communication, fait une grande place au désir de l’enseigneur, ne serait-ce qu’à ne l’aborder que par la dimension autobiographique.

Il est certain que c’est à partir de 1964 que ça s’est indiqué. Mais relevons la scansion de 1966, c’est-à-dire le moment où Lacan procède au recueil de ses travaux. C’est le seul livre qu’il ait publié, trente-quatre ou trente-cinq ans après sa thèse de psychiatrie. Voyons un peu comment Lacan entreprend de présenter son enseignement en 1966. Soyons attentifs à cette dimension-là.

Je vous renvoie pour cela à la page 65 des *Ecrits* où il entreprend de présenter des textes antérieurs à “Fonction et champ”, sous le titre : “De nos antécédents”. Il faut bien dire que l’accent de ce titre déplace déjà ces travaux vers le *Je*, même s’il est là habillé d’un *nous* qui est de majesté. La question qu’il s’agit d’aborder pour présenter ces textes, c’est celle d’où se fit, dit-il, *“notre entrée dans la psychanalyse”*. C’est un *comment je suis entré dans la psychanalyse*, un *à partir d’où j’y suis entré*. Nous avons là, d’emblée, comme une dimension historique, une historisation, qui se limite sans doute à situer ce *Je* comme médecin et psychiatre, mais pour marquer par quelles issues il en est venu à être psychanalyste. Et il cherche alors à mettre en valeur la nécessité de son passage de Clérembault à Freud, d’un maître à l’autre.

Nous sommes certainement là très loin de l'auto-analyse. La perspective choisie par Lacan paraît très extérieure à l'auto-analyse. Mais il n'empêche que cette dimension est d'autant plus précieuse en ce qu'il y met d'emblée en relief sa posture critique. Par exemple, page 66 des *Ecrits : "Peut-être saisira-t-on qu'à franchir les portes de la psychanalyse, nous ayons aussitôt reconnu dans sa pratique, des préjugés de savoir beaucoup plus intéressants* [que dans la psychiatrie], *d'être ceux qui sont à réduire dans son écoute fondamentale."*

Il est là notable que Lacan indique sa position initiale qui a été celle d'un réformateur, et même, comme il se qualifiera plus tard, d'un réformateur de l'entendement. Sans doute y est-il arrivé comme tout un chacun : en apprenti et en désirant. Mais dans le même temps où il s'agissait pour lui de détruire les préjugés que lui-même pouvait avoir, il a reconnu aussitôt les préjugés de savoir des psychanalystes, dont il a vu aussitôt qu'ils étaient à réduire. Comme s'il était d'emblée sensible à un contre-transfert opérant dans l'analyse et indiquant un degré de divergence par rapport à ce qu'il ne nommait pas encore le désir de l'analyste.

Que Lacan n'ait pas fréquenté Freud, ça pose quand même une question, à savoir que Lacan, germanophone, n'ait pas fait le déplacement jusqu'à Vienne. Je ne sache pas que Freud fermait sa porte aux psychanalystes de passage. Je dois dire que je ne m'explique pas ça. Ca me reste incompréhensible, sinon simplement à mettre cette incompréhension à cette place-là dans mon exposé, pour indiquer une distance maintenue par Lacan à l'endroit de la personne de Freud. C'est au point qu'il n'est pas allé le voir lors de son passage à Paris, alors que la princesse Marie Bonaparte invitait les psychanalystes à convier le maître. J'en avais posé la question à Lacan. Il s'en était tiré en me disant qu'il ne voulait pas faire de grâces à la princesse. Il y a au moins ici une indication à verser au dossier du désir de Lacan, et au moins sous les espèces d'un non-désir de voir Freud.

Si incompréhensible que soit cet épisode, il reste que l'on peut peut-être le cadrer par le fait que la position de Lacan a quand même été d'emblée de voir ce que Freud n'avait pas vu, d'être le Dupin du roi Freud, c'est-à-dire le non-dupe. Quand il évoque "Le stade du miroir" dans ses "Antécédents", c'est pour dire : *"nous n'avions pas attendu ce moment* [d'entrer dans la psychanalyse] *pour méditer."* Ca veut dire qu'il met l'accnt sur le fait qu'il n'est pas entré tout nu dans la psychanalyse, mais avec déjà ce qu'il appellera *"la balayette du stade du miroir"*, balayette destinée à balayer les préjugés de savoir encombrant les psychanalystes. Cette balayette, il se l'est fabriquée par avant, il ne la doit pas à son entrée dans la psychanalyse. Puis ensuite, il l'a sérieusement activée, de telle sorte que c'est la psychanalyse qui s'en est trouvée changée.

D'autre part, qu'est-ce que Lacan indique de son "Au-delà du principe de réalité" ? Il indique qu'il s'est posé d'emblée cette question en entrant dans la psychanalyse : Qu'est-ce que l'au-delà du principe de plaisir change au concept de réalité ? Eh bien ceci, que Freud ayant articulé principe de réalité et principe de plaisir l'un par rapport à l'autre, il faut supposer que si le principe de plaisir a un au-delà, ça change quelque chose au principe de réalité, au concept même de la réalité, et ce dans la mesure où le principe de réalité ne veut pas dire autre chose que la réalité ne peut s'établir pour le sujet qu'à la condition de satisfaire au principe de plaisir.

Qu'est-ce qui se passe si le plaisir a un au-delà ? – au-delà que Lacan nommera plus tard la jouissance. Qu'est-ce que la réalité au-delà du principe de plaisir ? La réponse de Lacan, c'est qu'au-delà du principe de réalité, il y a le réel. C'est, à ce niveau, le corrélat de la jouissance. D'emblée Lacan avait la notion que l'acte psychanalytique ne se tient pas au niveau du processus secondaire, mais qu'il doit atteindre le réel.

Ca demande de poser la question de savoir s'il reconnaît cette interrogation pour lui : Qu'est-ce que le processus primaire rencontre d'autre que la satisfaction ? Dans ses "Antécédents", il pose même la question de savoir ce que le processus primaire rencontre d'Autre – avec un grand A – et cette fois-ci dans la problématique qui l'anime *dans* la psychanalyse, puisque, s'il a le stade du miroir avant la psychanalyse, c'est de Freud qu'il prend la distinction des deux principes et de la notion d'au-delà du principe du plaisir. Il prend de Freud l'au-delà du principe du plaisir pour déjà retourner la réalité freudienne. C'est déjà l'indication de ce qu'il développera dans son *Ethique de la psychanalyse.*

Ca fait que l'on ne peut pas se défendre de l'idée qu'entre Freud et Lacan il y aurait une lettre volée, comme si Lacan posait d'emblée sa finalité même à la lettre de Freud. C'est lui

qui a appris au monde à lire Freud à la lettre. Mais, précisément, l'envers du projet lacanien de lire Freud à la lettre, c'était de considérer cette lettre elle-même comme en souffrance, et qu'il y avait lieu de rendre la psychanalyse à sa destination, de conduire la lettre de la psychanalyse à sa véritable destination.

Evidemment, dans l'histoire de "La lettre volée", il n'y a pas seulement le roi et Dupin, mais aussi, entre les deux, la position de la femme. C'est pourquoi le thème crucial de la reprise à l'envers du projet freudien passe par la sexualité féminine. Le mérite de Freud, c'est le déchiffrage phallique, mais tout le désir de Lacan le conduit au-delà du phallus, le conduit à l'objet *a*, qui est aussi bien la clef de l'au-delà du principe du plaisir.

Le troisième au-delà, qui est fait de ceux-là, c'est l'au-delà du complexe d'OEdipe. L'effort inlassable de Lacan dans son enseignement, c'est de nous montrer l'envers du décors. Le décors, c'est le mythe freudien, que Lacan pousse jusque dans les coulisses de la structure pour nous en montrer les bâtis. Le désir de Lacan, ici, circule entre au-delà et envers. On pourrait dire que ce que Lacan déguise d'un envers de Freud, c'est un au-delà de Freud, et aussi bien qu'il n'a pas voulu d'autre au-delà de Freud que l'envers de Freud.

C'est l'équivoque de son *Envers de la psychanalyse*. L'envers de la psychanalyse, c'est le discours du maître, sauf à préciser que c'est aussi bien le discours de l'inconscient. Ca fait qu'il se pourrait que Freud ait mis la psychanalyse dans le fil de sa découverte de l'inconscient, qu'il ait tricoté à la suite, alors qu'il s'agissait de retourner le tricot.

Voilà, en tout cas, l'indication que je signale, à savoir que Lacan vint d'emblée dans la psychanalyse en critique de ses préjugés de savoir, au nom de sa pratique telle qu'elle est, de la logique qu'elle emporte, et qu'il eut d'emblée un point d'Archimède extérieur. C'est seulement à la condition d'avoir ce point d'Archimède extérieur, que l'on peut dégager la pure logique interne de la psychanalyse. Et le point d'Archimède de Lacan, c'est le stade du miroir.

Mais voyons que cette fixation d'un point archimédien est quelque chose qui se répète chez Lacan. Pendant longtemps je me suis demandé pourquoi Lacan avait porté un intérêt à la sociologie, et ce au point qu'il était licencié de sociologie tout en étant psychiatre. On en a tout à fait la marque dans ses *Complexes familiaux*, où on ne commence pas par Freud mais par Durkheim et la suite. Si vous lisez ce texte, vous verrez que Lacan ne part pas du complexe d'OEdipe mais tout au contraire par la construction d'un concept généralisé du complexe, pour montrer ensuite que Freud s'est occupé d'un complexe particulier. Autrement dit, il chapeaute d'emblée la découverte freudienne d'une position qui vient explicitement du dehors, et plus spécialement ici de la sociologie. On n'y reconnaît pas le complexe tellement l'opération est scabreuse : *"Le complexe vise, sous une forme fixée, un ensemble de réactions qui peut intéresser toutes les fonctions organiques, depuis l'émotion jusqu'à la conduite adaptée à l'objet. Ce qui définit le complexe, c'est qu'il reproduit une certaine réalité de l'ambiance. Cette définition implique que le complexe est dominé par des facteurs culturels."*

On trouve là déjà, sous la forme sociologique, l'ébauche du grand Autree, à savoir que la référence à la société ou à la culture est ici l'effort de Lacan pour resituer les faits de la psychologie individuelle dans un ensemble qui la transcende.. Quand il parlera plus tard de la réalité transindividuelle, ce sera dans la même orientation. On est d'emblée projeté, situé, dans le transindividuel.

Troisièmement, est-ce qu'on ne peut pas inscrire dans cette même série des points archimédiens extérieurs et successifs, la référence à Hegel et à Kojève ? – Hegel et Kojève auxquels Lacan emprunte la fonction du désir, la liaison à la négativité, et la notion même de désir de l'Autre.

Quatrièmement, n'est-ce pas encore le même mouvement qui se répète en 53 avec son rapport de Rome ? – son rapport de Rome où c'est bien Lévi-Strauss, c'est-à-dire cette fois l'ethnologie, qui lui donne les ressources de l'efficacité symbolique, c'est-à-dire qui lui propose comme une esquisse de la tripartition réel, symbolique, imaginaire – ce qui fait de l'inconscient un pur organe de la fonction symbolique imposant les lois d'une structure à des éléments venant d'ailleurs, des éléments instinctuels, imaginaires, représentatifs.

Et enfin, cinquièmement, plus largement et à partir encore de Lévi-Strauss, nous avons les références à Saussure et à Jakobson, qui sont chronologiquement distinctes.

Sans doute n'est-ce pas nous qui allons dire que ça ne convient pas à la psychanalyse. Mais si on regarde les choses de biais, on ne peut pas ne pas dire qu'il y a là comme une volonté décidée de ne pas se laisser captiver par Freud, de se déprendre des références de Freud. Du coup, ça jette Lacan, d'une façon constante depuis son entrée dans la psychanalyse, dans la recherche d'opérateurs ou d'appuis extérieurs à partir desquels revenir sur Freud.

D'un côté, nous avons la fidélité à Freud, et même une fidélité qui va jusqu'au point de considérer que l'objet de son enseignement est à la fois l'inconscient et l'oeuvre de Freud, c'est-à-dire de considérer l'oeuvre freudienne comme inséparable de sa découverte elle-même. Lacan n'a jamais rêvé d'un rapport direct avec l'objet de la psychanalyse qui ferait l'impasse sur l'oeuvre de Freud. Mais d'un autre côté, il ne met pas exactement Freud dans la position d'un médiateur, d'un interlocuteur, d'un intercesseur. Quand dans sa "Direction de la cure", il dit ceci : *"Lisons les textes de Freud",* c'est pour dire que l'objet de Freud est identique aux détours de Freud, c'est pour dire qu'il met l'oeuvre de Freud au même niveau que l'inconscient.

Ca implique précisément que le déchiffrage soit l'autre face de la fidélité. Le déchiffrage et même le détournement, le détournementr vers la vraie destination. C'est ainsi que tout l'accent que Lacan met sur la lettre de Freud est fait quand même pour lui trouver un autre signifié que Freud. Tout au long de l'enseignement de Lacan, on observe la progression du désêtre des significations de Freud. Il les vole pour les prolonger jusqu'à leur véritable destination. Il les vole non pas pour substituer un métalangage à celui de Freud, mais bien dans l'effort de nettoyer la lettre, avec l'idée qu'on pourrait ne donner que l'articulation de la lettre elle-même.

Est-ce que ce n'est pas par là que l'on peut comprendre le maniement par Lacan des signifiants freudiens ? – la façon par exemple dont il a créé la forclusion en sollicitant le terme de *Verwerfung* qui est venu sous la plume de Freud. On lui impute là-dessus de forcer le texte de Freud, mais il faut voir que c'est exactement l'opération de la lettre prolongée qu'il fait sur ce signifiant, et ce à partir d'une exigence logique, à savoir que la psychose doit avoir un mécanisme propre, nommable, comme la névrose a le refoulement. A partir de cette exigence, il s'agit de prolonger le signifiant de Freud jusqu'à sa destination dans le tableau des mécanismes différentiels de la névrose et de la psychose.

Ce maniement et ce détournement de Freud ne pouvait pas ne pas conduire Lacan à mettre en question le désir de Freud, et ce sous une forme crue, cette forme que vous trouvez dans le *Séminaire XI : "Qu'est-ce que c'est l'auto-analyse de Freud ? – c'est le repérage génial de la loi du désir suspendue au Nom-du-Père."* C'est dire que l'auto-analyse de Freud, c'est le complexe d'OEdipe, et que vouloir passer au-delà de ce complexe, c'est pour Lacan aller au-delà des limites où s'est trouvé contenu et confiné le désir de Freud. C'est pourquoi aussi l'histoire du mouvement psychanalytique est déchiffrée par lui comme une des conséquences du désir de Freud, et qu'il ne s'arrête pas à l'excommunication dont il est frappé, mais qu'il met en cause chez Freud son *Je* avec l'identification.

Lacan pousse l'excommunication jusqu'à la forclusion. Il n'est pas niable que son nom propre a été interdit de citation dans l'IPA. Le terme de forclusion est par là justifié. Mais cette forclusion de son nom propre ne répète-elle pas la position répétée du point d'Archimède extérieur qui est le fil de son enseignement, à savoir cette volonté de venir dans la psychanalyse d'un point qui est au dehors ? C'est pourquoi, la dernière fois, j'ai mis en question ce *je n'y suis pour rien*, et que je me suis permis de l'interpréter d'un *tu as tout fait pour*, comme cela est avoué par Lacan lui-même avec son *vouloir être Autre malgré la Loi*, vouloir être Autre jusqu'au point de payer d'être objet *a*, c'est-à-dire rebut, déchet.

Il y a cette fascination du rebut qui habite Lacan à partir de là. C'est au point que dans sa "Radiophonie" – écrit qui est contemporain de *L'envers de la psychanalyse* – il dit : *"Si je défaillais maintenant, je ne laisserais d'oeuvre que ces rebuts choisis de mon enseignement, dont j'ai fait butée à l'information dont c'est tout dire qu'elle le diffuse."* Ca veut dire que par écrit il faisait obstacle à ce que la rumeur et la communication ont comme effet de rendre diffus. Dans le mot de diffusion, Lacan ne fait pas valoir ce qui est transmission, mais au contraire ce qui est de rendre diffus.

Regardez dans *Télévision*, là où je saisis aussi quelque chose du désir de Lacan. Il dit : *"Puisque se foutre aussi de la justice distributive, c'est de là que souvent il* [le saint] *est*

*parti."*La justice distributive, c'est un *à chacun ce qui lui revient*. C'est un ordre de distribution où chacun serait justifié de recevoir ce qu'il a. Par rapport à ça, on voit ce que c'est que de ne pas se foutre de la justice distributive, à savoir que c'est être habité par le désir d'être un parmi d'autres sous le joug de la Loi. Par contre, se foutre de la justice distributive ne peut avoir d'autre sens que d'être Autre malgré la Loi.

A cet égard, le complexe d'OEdipe est l'expression de la justice distributive, et pas autre chose. Ca repose sur un problème de distribution du phallus. L'envie du pénis n'aurait pas de raison d'être si ce n'était au nom de la justice distributive. La castration symbolique, quand Lacan l'oppose au dam imaginaire, aux dames imaginaires, est précisément ce qui fait taire le discours de la justice distributive, puisque, dans ce sens-là, dans ce sens symbolique, la castration est pour tout le monde. Le complexe d'OEdipe veut alors dire qu'il est quand même juste que l'objet appartienne au père, et que c'est même la condition du désir. Ca ouvre sur un consentement à l'ordre.

Freud lui-même a fait une percée au-delà de l'ordre. Il l'a faite avec la horde. De l'ordre à la horde. Freud a quand même aperçu, mis en scène, un père qui n'était pas celui de la justice distributive, un père injuste. Le père primordial, le père de *Totem et Tabou*, est un père injuste, un père accaparateur de la jouissance. On ne s'en sort que par une autre injustice, celle du meurtre. C'est alors que peut venir le père de la Loi, le père de la justice distributive. A cet égard, dans son *Totem et Tabou*, c'est comme un en-deçà du complxe d'OEdipe que Freud a fait voir. Et c'est sur ce point que s'est appuyé Lacan pour remettre en cause la limite du complexe d'OEdipe, pour inviter l'analyste à se foutre de la justice distributive.

La seule chose qui empêche d'attribuer cela à Lacan tout seul, c'est qu'à ce terme de *se foutre de la justice distributive*, il ajoute le terme de *souvent : "c'est de là que souvent il est parti".* Par là, il indique à chercher, dans les aventures de l'analyste, par quel biais celui-ci a pu secouer le joug de ce complexe d'Œdipe, et que ce qui fait l'analyste quand il se repère à la fin d'une analyse, c'est peut-être aussi bien l'infraction de départ, l'infraction par quoi il est parti comme Autre malgré la Loi. C'est chez ceux qui sont aimantés par l'analyse, aimantés au point de désirer prendre le relais, qu'on observe cette infraction initiale à la justice distributive.

À la semaine prochaine.

LA QUESTION DE MADRID
Jacques-Alain Miller
XVIII - Cours du 5 juin 1991

Sur le thème terminal de cette année, à savoir le désir de Lacan, Danièle Silvestre, Marc Strauss, Jean-Pierre Klotz, et éventuellement Eric Laurent, vont apporter aujourd'hui des contributions. Cela donnera donc à cette séance le caractère d'un séminaire - ce qui est déjà arrivé plusieurs fois cette années et dont je me réjouis. Je terminerai ensuite, la semaine prochaine, le cycle de cette année.

Je ne veux pas, par une introduction ou par un prolongement de ce que j'ai dit la dernière fois, amputer, limiter, le temps de cette séance de séminaire, séance qui va être bien fournie. J'invite donc tout de suite Danièle Silvestre à prendre la parole. Je ne sais pas s'il faut que je la présente. Je crois que la plupart d'entre vous la connaissent. Elle est psychanalyste, et est actuellement, encore pour quelques mois, la directrice de l'Ecole de la Cause freudienne.

DANIELE SILVESTRE

Ce que je vais dire est centré sur Freud, Lacan, et les femmes. Mon idée était de retrouver chez Freud la trace d'une formule-choc de Lacan, une formule que vous connaissez bien et qui est que *la femme n'existe pas.*

On a un peu de mal à imaginer l'effet que Lacan a produit sur son auditoire la première fois qu'il a prononcé cette phrase, surtout à une époque où le mouvement féministe avait un peu d'allant. Ca aurait pu faire rire - c'est en effet quand même très drôle et assez gonflé de dire ça - mais ça a plutôt fait grincer les dents.

Je me demande surtout si l'effet de surprise que ça a eu sur les analystes n'est pas un peu curieux, parce que finalement, est-ce que Freud dit quelque chose de vraiment différent? Il y a un paragraphe de Freud où il semble qu'on pourrait presque trouver une amorce à cette phrase de Lacan, quand il termine son dernier texte sur la féminité, en 1931, par une conclusion où il s'excuse d'être incomplet, de donner une vue fragmentaire de la question de la féminité. Il termine ainsi: *"N'oubliez pas que nous n'avons décrit la femme que dans la mesure où son être est déterminé par sa fonction sexuelle. Cette influence va certes très loin, mais nous ne perdons pas de vue qu'en dehors de cela, chaque femme peut être aussi un être humain."*

Evidemment, ça fait rire, mais ça demande néanmoins réflexion. Je crois que c'est un peu court de fonder là-dessus un anti-féminisme de Freud. Il continue cette petite conclusion en disant: *"Si vous voulez en savoir plus sur la féminité, interrogez vos propres expériences de la vie, ou adressez-vous au poète, ou bien attendez que la science puisse vous donner des renseignements plus approfondis et plus cohérents."*

On trouve ainsi chez Freud, dans cette phrase, un premier dédoublement de ce que serait une femme: elle est un être humain, certes, mais elle est autre en plus. En tout cas, chez Freud, elle n'est pas une. Je doublerais volontiers ceci d'une phrase de Lacan qu'on trouve à la page 75 du Séminaire *Encore.* C'est au moment où il commente son tableau de la sexuation: *"La femme a rapport à S de A barré et c'est en cela qu'elle se dédouble, qu'elle n'est pas toute, puisque, d'autre part, elle peut avoir rapport avec grand Phi."*

La femme n'a donc pas une nature autre qu'humaine, même si son inscription en tant qu'être sexué est autre que celle de l'homme. Traduisons *l'être humain* de Freud en *l'être parlant* ou *le parlêtre* de Lacan. Tout ce qui est de l'ordre de l'humain a rapport au phallus, ce rapport étant d'abord rapport au signifiant. Les femmes n'ont donc pas à s'imaginer douées, comme l'a dit Lacan dans son Séminaire de 1980, *"d'une nature anti-phallique, dont il n'y a pas trace dans l'inconscient"*. Il n'y a pas aux uns le phallus et aux autres l'anti-phallus. Freud parle de l'unicité de la libido phallique. Est-ce vraiment différent de dire que la femme n'existe pas? Les femmes sont, comme tout être humain, sous l'instance du

signifiant. Mais d'avoir ça en partage ne les rapproche pas des hommes, les en éloigne plutôt, dit Lacan. La médiation du langage entre les êtres humains instaure plutôt le malentendu et, entre les sexes, le non-rapport sexuel.

Mais on peut aussi trouver chez Freud un autre dédoublement, qui concerne cette fois la sexualité humaine en général, et qui est son idée de bisexualité qui serait présente chez tout être - idée qui persiste jusqu'au bout de son oeuvre. Faute, sans doute, de pouvoir dire ce qu'est la femme, Freud revient toujours sur l'opposition actif/passif. Lacan écarte évidemment encore plus le sexe biologique et l'inscription de l'être dans la sexuation de qui est homme ou femme. Nous avons, par exemple, saint Jean de la Croix, qui s'y inscrirait côté femme.

Le grand débat théorique des années 20-30 n'a pas tellement éclairé la question de la sexualité féminine. Lacan trouve même que ça l'a plutôt obscurcie. C'est en tout cas ce qu'il dit dans ses "Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine", qui ont été écrits en 1958. Mais ce débat conduit Freud à se pencher plus nettement sur cette question. Après 1920, il ne se contente plus de dire que les filles sont des sortes de garçons manqués - ce qui est une autre façon de dire que la femme n'existe pas - mais qu'à côté de ça, elles sont autres en plus. Elles ne sont donc pas-toutes garçons, pas-toutes référées au phallus. Tout ce débat des années 20 est d'ailleurs, après Lacan, difficile à suivre, du fait que pour la plupart des auteurs, sauf Freud, phallus et pénis sont à peu près équivalent.

Freud introduit donc quelque chose comme du pas-tout phallique chez les filles, ne serait-ce que par le schéma compliqué qu'il trace du développement, et qui comporte un dédoublement du côté de la sexualité féminine - dédoublement de l'objet: la mère / le père, et puis le déplacement et le dédoublement de la zone sexuelle. Ca nous dit, encore une fois, que la fille n'est pas une. Si la libido reste phallique, la féminité n'est pas-toute en référence au phallus.

Dans ce débat, chacun est piégé par l'imaginarisation de la castration et du phallus comme organe sexuel masculin. Pourtant, Freud avait introduit dans sa théorie, dès 1905, le manque de l'objet, le manque du premier objet de satisfaction, comme loi générale. L'objet perdu et le défaut de jouissance sont au départ, sont comme la marque obligée de la condition humaine. C'est comme si ça avait été recouvert, dans la théorie analytique, par la signification de la castration en tant qu'imaginaire, c'est-à-dire l'avoir ou pas. La castration prise du côté imaginaire masque une problématique fondamentale, qui relève de l'inadéquation massive de l'être humain au monde, du non-sens absolu de son existence, de l'inadéquation de la parole à la communication et à la jouissance, et finalement du manque de l'Autre.

Lacan rend tout cela beaucoup plus clair par la place qu'il fait à l'ordre symbolique et à la prise de chaque être dans cet ordre. La religion a donné du sens à la vie, des préceptes moraux à suivre. C'est un certain mode de réponse, ou plutôt un escamotage de la question. La science en est un autre. Et la psychanalyse, du moins vue par Lacan, viendrait plutôt dire qu'il n'y a pas de réponse qui vaille, que l'Autre est inconsistant. Il faut attendre Lacan, mettant en question le mythe de l'OEdipe et le Père, pour qu'on puisse dire que la psychanalyse ne vient pas recouvrir d'un espoir de réponse cette inadéquation foncière. Autrement dit, la signification phallique est un semblant, semblant que le psychotique manque et qui le met en prise directe avec le réel, ou avec, si l'on veut - et si ce n'est pas là complètement contradictoire dans les termes - une castration qui serait au-delà du phallus, au-delà de sa signification dans le phallus. La proximité de la femme avec la psychose, le *"elles sont toutes folles"* de Lacan dans *Télévision*, se situe de ce côté, du côté de cette part non phallicisée de l'être. Disons que le phallus est davantage un semblant pour les femmes.

Bien sûr, il y a pour elles plusieurs ouvertures possibles, plusieurs masquages de la castration. Par exemple du côté d'en remettre sur le semblant phallique, sur la signification phallique. C'est là l'hystérique qui fait l'homme, qui s'identifie au phallus, etc. Bref, la mascarade.

Plus compliqué, mais pas très différent, il y a celles qui en remettent sur le manque, sur le pas-de-pénis, en faisant valoir une absence qui vaut comme organe du rien. Je dirai que ce sont les tenants de la féminité élevée à un idéal du *faire exister la femme.*

Il y a enfin une troisième solution, et c'est la mère. C'est la solution la plus commune. C'est disons la banalité même. Et la mère continue d'exercer ses ravages, lorsqu'elle se fait celle qui récupère le phallus dans l'enfant qu'elle met au monde en perpétuant l'espèce.

Je ferai une petite parenthèse à propos de ce que Lacan entend par le terme de *rebut*, terme qui est emprunté à la *Note italienne*. On peut dire que les femmes ont été longtemps à cette place-là, à cette place de rebut. Pas toujours, pas à tous les moments de l'histoire, pas toutes les femmes. - il y a des exceptions. Mais enfin, socialement, et en tout cas au temps de Freud, les femmes n'avaient pas les mêmes droits que les hommes. Dans ce sens-là, on peut dire qu'elles étaient effectivement rebuts, rejetées, laissées de côté, hors humanité. La seule façon de se récupérer pour la femme était alors la maternité, et spécialement - je renvoie là aussi à Freud - en étant mère d'un garçon. C'est pourquoi, me semble-t-il, la prévalence de la position maternelle chez une femme, celle donc d'une position de phallicisation, va *a contrario* de la position analytique. Je me demandais si ce n'était pas, entre autres, pour ce genre de raisons que Lacan dit à un moment qu'elles peuvent être les meilleures ou les pires des analystes.

C'est aussi sans doute à cause de cette place de rebut dans la société humaine, que Freud peut dire ce que j'ai cité au début, à savoir qu'elles sont aussi des êtres humains. Ca fait encore mieux valoir, me semble-t-il, qu'on fait un contre-sens complet quand on le taxe, à cause de cette phrase, de misogynie.

Dans ses "Propos directifs", Lacan fait un sort aux positions des analystes tels que Jones, Karen Horney, etc., en critiquant en particulier leur façon de rabattre cette question de la sexualité féminine sur l'organe sexuel. D'ailleurs, ce sont eux qui font exister la femme, qui croient à l'existence de la femme. Il est clair que, dans ce texte, Lacan suit Freud complètement, et je dirai même sans aller plus loin que lui sur cette question.

Pourtant, un paragraphe me paraît annoncer qu'il signale un problème, problème qu'il reprendra plus tard dans *Encore*. La phrase est celle-ci: *"Au même point convient-il d'interroger si la médiation phallique draine tout ce qui peut se manifester de pulsionnel chez la femme, et notamment tout le courant de l'instinct maternel. Pourquoi ne pas poser ici que le fait que tout ce qui est analysable soit sexuel ne comporte pas que tout ce qui est sexuel soit accessible à l'analyse?"*

Ca me paraît être un début d'introduction au pas-tout. Lacan avance, sous forme d'interrogation, que la médiation phallique ne draine pas tout le pulsionnel chez la femme. Il est donc logique d'écrire ce pas-tout par le mathème du signifiant de l'Autre barré. Si l'on fait de grand Phi ce qui symboliserait le tout phallique, ça introduit automatiquement une autre jouissance, non réglée par le phallus. D'en déduire alors que si côté femme on est à la fois en rapport avec la fonction phallique et en dehors, ça dédouble les humains qui s'inscrivent dans leur être sexué du côté femme.

Pour conclure cet exposé, je dirai que Freud, introduisant la pulsion de mort, c'est-à-dire un nouveau dualisme dans la pulsion, semble ouvrir à quelque chose qui ne se résume pas dans son phallocentrisme, quelque chose qui débouche au fond sur du pas-tout phallique. Il rencontre la même question avec le problème de la fin de l'analyse et la butée sur le roc de la castration, c'est-à-dire sur le féminin, sur ce qui n'est pas régi par le phallus.

Définir ce pas-tout phallique est de l'ordre de l'impossible, puisque c'est forcément, par définition, du non symbolisable. Ca conduit en toute logique à le mettre du côté du réel. C'est ce que Lacan appelle petit *a*. On a donc, avec Lacan, une autre aporie: comment analyser le réel? Il préconisait de conduire au moins jusque-là les analyses. C'est en tout cas ce type de problème qui l'a conduit à introduire la passe.

J.-A. MILLER : - Je remercie Danièle Silvestre. Peut-être que l'on pourrait écouter successivement les autres interventions, pour reprendre ensuite le tout dans une discussion, à partir des différentes perspectives sur le désir de Freud et le désir de Lacan. On reviendra donc sur *la femme n'existe pas*. Danièle Silvestre nous a montré les points qui chez Freud sont des points d'appel de cette phrase. On pourra discuter sur ce qui chez Freud appelle cette phrase, et sur ce qui en même temps fait obstacle à ce qu'elle soit explicitée. Qu'est-ce qui fait que *la femme n'existe pas* a tout de même été une sorte d'interprétation par Lacan de Freud? L'interprétation suppose justement qu'il y ait à la fois des points d'appel et en même temps un voile, une barrière qui s'exerce.

Peut-être que Marc Strauss viendrait maintenant prendre la parole?

MARC STRAUSS

Jacques-Alain Miller m'a proposé de parler du désir de Lacan dans le Séminaire du *Transfert*. Je proposerai donc d'ordonner quelques considérations à partir d'éléments nécessairement sélectionnés dans ce Séminaire - sélection qui n'est, bien sûr, pas exhaustive. Je commencerai par là, puis je mettrai ce désir de Lacan en regard de celui de Freud, pour en étudier les conséquences, les conséquences du désir de chacun d'eux sur la conception qu'ils se font aussi bien de l'analyste que de la collectivité ou de l'agrégation des analystes.

Jacques-Alain Miller, dans ses cours précédents, nous a montré comment Lacan a rejoint, non sans bagages venus d'ailleurs, le courant freudien. Je partirai donc de là, c'est-à-dire de ce qui fait tronc commun pour Lacan et Freud, de ce qui vaut pour l'un comme pour l'autre.

Ce qui fait tronc commun au niveau de la pratique analytique, c'est ce que Lacan appelle *"l'apathie de l'analyste"* et Freud *"la règle d'abstinence"*. Je vous lis le passage dans le Séminaire du *Transfert*, page 220: *"si l'analyste réalise comme l'image populaire, ou aussi bien l'image déontologique, de l'apathie, c'est dans la mesure où il est possédé d'un désir plus fort que les désirs dont il pourrait s'agir, à savoir d'en venir au fait avec son patient, de le prendre dans ses bras, ou de le passer par la fenêtre."* Mais néanmoins, précise tout de suite Lacan, *"cela arrive"*. Cela arrive, et il pousse les choses jusqu'à dire: *"J'augurerais même mal, j'ose le dire, de quelqu'un qui n'aurait jamais senti cela."* Ca nous montre quand même que l'analyste n'a à être ni un magnétophone ni un petit saint ni un fonctionnaire du discours analytique.

"Pourquoi cela ne doit-il pas arriver?" demande Lacan. Et il répond: *"c'est en raison de ceci [...] que l'analyste dit - Je suis possédé d'un désir plus fort."*

Je n'ai pas le temps de faire tous les commentaires que cela impose. Je vous renvoie au terme de *possession* qui est développé dans le Séminaire de *L'éthique*. *"Je suis possédé d'un désir plus fort. Il est fondé à le dire en tant qu'analyste, en tant que s'est produit pour lui une mutation dans l'économie de son désir."*

Cela va tout à fait dans le sens des remarques de Freud dans ses *Considérations sur l'amour de transfert* de 1915: *"Qu'arriverait-il si le médecin profitait des libertés dont disposent lui-même et sa patiente, pour répondre à l'amour de celle-ci et apaiser son besoin de tendresse?"* Vous savez comment Freud répond à cette question. Il y répond par un mot d'esprit. Il convoque là ce qu'il appelle une amusante anecdote, celle du mécréant moribond, agent d'assurance, et du prêtre chargé de le convertir, et qui, après un long moment, ressort de la pièce sans que le mécréant soit converti, mais lui, le prêtre, ayant contracté une police d'assurance. Là aussi, on voit bien que pour Freud ce n'est pas d'être un petit saint qu'il s'agit, mais d'être un "prêtre" à la hauteur de ses voeux. Priorité à la levée du refoulement: voilà ce qui caractériserait l'option analytique et justifierait la règle d'abstinence.

Néanmoins, dès ce point-là, il me semble que nous avons une différence quant à la destination, quant à l'objectif, quant à la visée.

Pour Freud - je le dirai simplement et rapidement - l'analyste est un guide. Il s'agit d'accompagner, en le devançant toujours un peu, et fort de son autorité, un sujet sur les sentiers difficiles de la levée du refoulement. Une fois cette opération achevée, une fois l'amnésie infantile levée, le sujet se trouve libéré des adhérences inconscientes de sa névrose et peut être considéré comme un adulte responsable.

C'est d'ailleurs ainsi que Freud introduit son article intitulé *Le roman familial du névrosé*, à savoir que la tâche la plus difficile, la plus douloureuse, mais pourtant la plus nécessaire pour l'être humain, c'est de se détacher de l'autorité de ses parents. C'est pour ça que Freud peut dire, dans *Analyse finie et infinie*: *"L'analyste doit posséder une certaine supériorité, de façon à pouvoir, en diverses situations analytiques, servir de modèle à ses patients, et parfois aussi les guider."* Si l'analyste a été un bon guide, il peut se consoler de ce qui lui échappe, à savoir la décision dernière du sujet devant le roc de la castration. Je fais référence là à la toute dernière phrase de *Analyse finie et infinie*: *"Nous nous consolons avec la certitude que*

nous avons procuré à l'analysé toutes incitations possible pour réviser et modifier sa position à l'égard de ce facteur."

On peut corriger un peu cette désignation de guide par Freud, puisque, à la même époque, dans l'*Abrégé*, il dit le contraire, à savoir que l'analyste doit résister à devenir l'éducateur, le modèle, l'idéal de ses patients, car ainsi il ne ferait que répéter l'erreur de ses patients et remplacer une ancienne suggestion par une nouvelle. On peut donc corriger cette notion de guide chez Freud, mais elle reste pour lui foncièrement vraie. Il y a cette image du guide qui a l'autorité et qui la conserve jusqu'au moment où le sujet est lâché en solo.

Quel est le résultat? Il faut préciser qu'il se définit toujours pour Freud en termes négatifs. D'une part, le sujet qui en résulte n'est pas un petit saint. C'est même quelqu'un qui a des droits que les autres n'ont pas. Dans l'*Introduction à la psychanalyse*, il dit: *"Celui qui a su, après avoir lutté contre lui-même, s'élever à la vérité, se trouve à l'abri de tout danger d'immoralité, et peut se permettre d'avoir une échelle de valeurs morales quelque peu différentes de celles en usage dans la société."* Il y a donc là une sorte d'élitisme.

Il faut dire aussi que ça ne donne pas une caractérisation du désir du psychanalyste. Freud le dit, et toujours en termes négatifs: *"Il ne faut pas trop vouloir guérir."* Et puis, en 1909, il dit ce que l'analyste peut vouloir, à savoir les représentations de but conscientes les plus utilisables: apprendre, et gagner de l'argent.

Lacan, de son côté, nous dit aussi ce qu'il y a de plus difficile pour l'être humain. Il le dit dans le *Séminaire III*. Il dit que c'est prendre la parole. Cette parole à prendre, nous la retrouvons page 246 du Séminaire du *Transfert: "ce dont le sujet a vraiment besoin, c'est de ce qu'il signifie métonymiquement et qui n'est en aucun point de* [sa] *parole."*

Certes, on pourrait assimiler cette formule à l'interprétation freudienne, à la levée du refoulement. Mais il me semble que l'accent est quand même là très différent par rapport à Freud. Se manifeste là davantage un accent de révélation sur l'être du sujet. Il s'agit plus d'un dévoilement que d'un accompagnement, plus d'un calcul stratégique, qui est une révélation, que d'un apprentissage.

C'est ce qui nous mène alors à la question, non pas de la moralité ou de la personnalité de l'analyste, mais à la question de son désir. Lacan la formule de nombreuses manières, entre autres celle-ci, page 127 du Séminaire du *Transfert: "quel doit être le rôle de la cicatrice de la castration dans l'*érôs *de l'analyste?*

Dans ce Séminaire, le désir de l'analyste nous est présenté par une série de trois personnages au moins, et qui ne sont pas analystes: OEdipe, Socrate et Orian. Tous les trois, à leur manière, disparaissent. Ils s'effacent pour que se réalise le désir comme désir de l'Autre - *se réalise* au sens où sa vérité se révèle et où une transmission s'en opère. La vérité du désir dans ce Séminaire, c'est alors la marque du signifiant: *"Comment le désir se compose-t-il entre la marque du signifiant et la passion de l'objet partiel?"*

On voit que ce n'est pas encore la marque que l'analyste peut porter, d'être le rebut de l'humanité. C'est pour Lacan, à ce moment de son enseignement, la marque du signifiant. Ca fait de l'analyste celui chez qui la passion pour l'objet partiel s'est défaite, celui chez qui s'est opérée *"la complète réduction mentale de la fonction du signifiant"* - cette réduction étant liée *"à la révélation de ce qu'il n'y a pas d'objet qui ait plus de prix qu'un autre"*. Et Lacan ajoute: *"C'est le deuil autour de quoi est centré le désir de l'analyste."* Pas d'objet qui ait plus de prix qu'un autre. C'est justement ce point précis qui met en cause Freud: *"Nous rejoignons là une vérité que Freud lui-même a laissée hors champ de ce qu'il pouvait comprendre."*

Après ce rapide tour d'horizon de l'analyste tel que Lacan le conçoit, voyons ce qui peut en être du désir de Lacan.

Qu'est-ce qui caractérise Lacan dans ses développements théoriques, dans l'histoire de la psychanalyse, dans ce qu'on sait de ses cures, dans les anecdotes qu'on rapporte à son propos, sinon une formidable insoumission? Lacan l'insoumis, l'homme d'un refus - un refus qui a pris des expressions très diverses, depuis le sarcasme à peine évoqué, jusqu'à la rage la plus furieuse. Refus des préjugés et plus généralement refus de toute captation d'une totalité qui se refermerait sur elle-même.

C'est ce qu'il nous dit de Pensée, le personnage de Claudel, page 360 du *Transfert* - Pensée qui a la chance d'être aveugle, parce que *"on ne peut rien lui montrer qui la soumette*

au petit autre". C'est une pensée qu'on ne peut hypnotiser. Ca me semble faire écho au ton même qu'il met dans la suite: *"On ne peut rien lui montrer qui la soumette au petit autre, et aussi on ne peut l'épier sans être, comme Actéon, frappé de cécité, et commencer à s'en aller en lambeaux aux morsures de la meute de ses propres désirs."*

De même pour Socrate, dont Lacan développe longuement à quel point il suscite la métaphore de l'amour mais pour finalement s'y refuser, ou en tout cas pour refuser le signe que lui demande Alcibiade. S'effacer, pour que de cet effacement fasse retour, pour le sujet, l'interprétation de son désir. N'est-ce pas, là aussi, ce Lacan que nous connaissons? - ce Lacan charmeur, jusqu'à l'excès quelquefois, et pourtant intransigeant dans son refus de donner à l'Autre le signe de l'*agalma* qui est à sa merci.

Ne jamais laisser la boucle se clore sur elle-même, parce que c'est impossible, parce que cette clôture fait l'impasse sur le défaut, sur le manque: c'est ce que l'on trouve théorisé à chaque page de l'enseignement de Lacan. C'est une position constante chez lui: ne laisser croire à personne que l'*agalma* est à sa merci - ce qui l'amène, dans *Télévision*, *"à laisser à chacun son mode de jouissance et à ne pas lui imposer le sien"*.

Lacan est allé très loin en ce sens, dans le sens de soutenir qu'il n'y a pas d'objet qui ait plus de prix qu'un autre, jusqu'à assimiler sa position au *méprix*. Lacan emploie ce néologisme dans le *Séminaire XX*, page 90, dans ce qu'il dit être explicitement une confidence. Il dit cela en évoquant une série de deux couples, qui, dit-il, *"ne sont pas couplés dans l'être"*, à savoir: Marx-Lénine et Freud-Lacan. Il dit d'eux: *"Ces êtres [...] je ne pense pas [...] que la haine ni l'amour, que l'hainamoration, en ait vraiment étouffé aucun. [...] Ceux qui arrivent à faire ces sortes de rejets d'être, c'est plutôt qu'ils participent du méprix."* Et il propose à son auditoire d'écrire *mépris* avec un *x* à la fin: *méprix*, en disant que *"ça fait uniprix"*. Le mépris, c'est se foutre de. Et le méprix, c'est se foutre de la justice distributive, de la répartition, de la bonne répartition des biens. Les biens ne valent qu'en regard d'une seule chose, d'une seule cause. Il faut se référer, là, à la page 370 de *L'éthique: "Il n'y a pas d'autre bien que ce qui peut servir à payer le prix pour l'accès au désir."*

Ce méprix, cette indifférence au prix, ne va pourtant pas sans un certain mépris de l'homme, chez Freud comme chez Lacan. Tous les deux, d'ailleurs, citent l'adage que *l'homme est un loup pour l'homme*. Freud, contrairement à Lacan, a plutôt tendance à s'y attarder. Je dirai, par antiphrase, qu'il ne fait pas dans le détail. Il nous dit: *"L'homme est tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagement, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier son bien, de l'humilier, de lui affliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer."* Mais les conclusions que tirent Lacan et Freud de ce mépris sont complètements différentes en ce qui concerne les analysés et la communauté analytique.

Pour Freud, les analysés, avec leurs échelles de valeurs quelque peu différentes, forment une communauté, une élite des élus. Il y a une promesse chez Freud, même si elle est tempérée: la promesse qu'après les souffrances, il sera possible d'en venir au fait de la bonne manière, avec le partenaire adéquat. C'est la promesse d'une transmission sans reste, où il serait possible de s'habituer à la représentation de l'inceste avec la mère et avec la soeur. C'est la promesse d'une transmission où il est possible de former une communauté. C'est, bien sûr, au Comité secret que je fais allusion - ce Comité dont Lacan nous dit d'abord qu'il est le fait d'une jeune garde aspirant au vétéranat, pour préciser ensuite, dans une note de "La psychanalyse et son enseignement", que c'est de Freud lui-même que l'action du Comité reçoit son caractère avec ses consignes.

On trouve là deux positions différentes de Lacan, deux mises en cause différentes. A certains endroits, il exonère Freud, et désigne et charge ce qu'il appelle *"sa bande"* - bande méprisée à l'occasion par Freud lui-même -, une bande de membres qui n'auraient été capables que d'être des conservateurs de l'oeuvre freudienne. Il faut bien dire qu'il a des mots extrêmement durs pour cette première génération d'analystes, et ce dès 1936.

Relisez les premières lignes de "Au-delà du principe de réalité", où Lacan se présente comme le porte-parole de la deuxième génération analytique, celle qui n'est pas comme la première, et dont il nous dit: *"Pour [...] qui s'initie, en nos années 30, à la méthode psychanalytique, il ne s'agit plus d'une de ces conversions qui rompent un progrès mental et qui, comme telles, témoignent moins d'un choix mûri dans la recherche que de l'explosion d'une secrète discordance affective. Séduction éthique du dévouement à une cause discutée,*

jointe à celle, économique, d'une spéculation contre les valeurs établies, nous ne regrettons pas pour l'analyse ces attraits trop offerts aux détours de la 'compensation'." Il considère vraiment que la première génération d'analystes est un ramassis de malades mentaux.

A d'autres moments, il peut dire: *"Je pense que Freud a voulu qu'il en fut ainsi, jusqu'au jour où ses concepts, dont j'ai indiqué combien ils ont devancé les autres sciences humaines, pouvaient enfin être reconnus."* Lacan rappelle que cette extraordinaire suggestion est d'une certaine manière visible chez Freud lui-même. En effet, à propos du Comité, il envoie un certain nombre de lettres, dont une à Ferenczi, où il lui dit: *"Pour vivre comme pour mourir, un père juif à l'impérieux besoin de savoir l'avenir de son enfant assuré."* Et à Jones, qui n'est pas juif, il écrit, à la même époque: *"J'avoue que vivre et que mourir me deviendrait plus facile si je sais qu'une telle assurance existe pour veiller sur mon oeuvre."* Il ne dit pas *notre* oeuvre mais *mon* oeuvre. Il s'agit de veiller sur son oeuvre, comme des techniciens peuvent veiller sur un cadavre congelé, par anticipation sur les progrès de la science qui viendra le réveiller.

Le point où Lacan n'exonère pas Freud, c'est justement ce point précis de sa croyance au Père, donc au rapport sexuel. C'est ce point où Freud n'a pas tiré les conséquences analytiques de son mépris pour l'homme. C'est comme ça que je comprends ces phrases du Séminaire du *Transfert* que je vous ai lues avant.

Je conclus sur le fait que le régime lacanien n'est pas le régime freudien. Il s'agit d'abord de rendre vivante la parole pour donner une sépulture décente à ce cadavre encombrant - décongeler ça et l'enterrer. Vous pouvez vous référer là à "Situation de la psychanalyse en 1956", page 486 des *Ecrits*. C'est une opération de réveil, où Lacan veut faire passer en acte la vérité analytique, là où le père retient la filiation, fait obstacle. C'est pourquoi, me semble-t-il, il y a, chez Lacan, une constance du refus à l'assujettissement à l'autorité - autorité de l'IPA, autorité de la Princesse - comme assujettissement à toute signification figée. C'est pourquoi on peut montrer qu'il y a chez Lacan une apologie du mensonge au profit du désir.

J'ai évoqué à Lyon l'apologue de Kant, repris par Lacan dans son "Kant avec Sade": faut-il dire ou non la vérité au tyran? Faut-il dire la vérité au tyran s'il trouve quelque chose à y redire? Faut-il dire au tyran que quelqu'un est Juif s'il l'est réellement et si on sait que ça peut tirer à conséquences? Un collègue m'a suggéré que, dans ces cas-là, il ne fallait pas répondre. Mais ce qui définit le tyran, c'est de forcer la réponse. Comme ce qui compte est de refuser cet assujettissement, on n'a qu'une chose à faire: mentir au tyran. Aucune équivoque à ce propos-là. On trouve, dans "Variantes de la cure-type", page 329 des *Ecrits*, ceci: *"on ne rend justice à toute prétention qui s'enracine dans une méconnaissance qu'à l'accepter en termes crus."*

Le régime lacanien, c'est celui de la rencontre, et non pas de la filiation. C'est celui de la rencontre de fortune, de la *tuchè*, de l'éveil, de l'éclair, où le méprix est au fondement même du désir de l'analyste, et aussi bien de l'Ecole d'analystes. La rencontre de fortune de Lacan, la contingence, ce n'est pas la convergence par hasard sur le même objet. Ca, c'est plutôt le régime naturel du fantasme. Cette rencontre de contingence est une position subjective que l'on ne peut jamais assujettir. C'est pour cela que, pour Lacan, une rencontre reste possible, au bord de ce que nous pouvons appeler le puits vide de la cause. L'éclat de la trouvaille qui peut se produire de cette rencontre, c'est un éclat de rire. Et c'est pour cela que *"plus on est de saints, plus on rit*".

J.-A. MILLER : - Je remercie Marc Strauss. En l'écoutant, je cherchais en même temps à rapprocher sa perspective de celle de Danièle Silvestre. A partir du moment où nous avons une autre perspective sur Freud et sur Lacan, nous pouvons essayer de chercher quelle est la matrice de cette opposition.

Il y a ici plusieurs voies, que Marc Strauss a prélevées à travers des écrits et des séminaires de Lacan, fort éloignés les uns des autres, mais qui se trouvent par son opération tout à fait converger. Peut-être que nous pouvons déjà anticiper sur la discussion en examinant les rapports qu'il y a entre le *la femme n'existe pas* et la question du père, qui est l'un des fils de l'exposé de Marc Strauss. Comment est-ce que varient, de façon concomitante, *la femme n'existe pas* et le désir de faire exister le père? Est-ce que c'est ce

désir de faire exister le père qui a empêché chez Freud la formule de *la femme n'existe pas?* C'est un des abords que nous pouvons avoir.

Nous allons certainement, avec Jean-Pierre Klotz, ajouter une troisième perspective, et compliquer encore beaucoup le travail que nous aurons à faire sur ces exposés.

JEAN-PIERRE KLOTZ

La dernière fois, Jacques-Alain Miller a commenté le rapport de Lacan à Freud comme transfert négatif. En l'écoutant tenter d'introduire une interrogation sur le désir de Lacan, il m'était revenue en mémoire une réponse que Lacan avait donnée dans une Assemblée Générale de l'Ecole freudienne de Paris, dans les années 70. A la question: quel est votre rapport à Freud?, il avait attendu quelques instants pour qualifier celui-ci de transfert négatif. Je l'avais rappelé à Jacques-Alain Miller en sortant du cours. La suite de cette réponse de Lacan avait été suivie d'un temps de silence, mais sans autre commentaire - ça n'a pas été repris. Ca m'était resté en mémoire comme une question lourde, non élaborée. Qu'elle fasse retour ici, fait un peu comme si le moment était venu maintenant de l'élaborer.

Autre remarque en passant: le transfert négatif, on peut le définir comme Lacan le fait dans le *Séminaire XI*, à savoir comme un *avoir à l'oeil*, c'est-à-dire désupposer le savoir pour être un bon lecteur. On peut alors noter que dans *Encore*, à propos d'un livre écrit par Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, un livre qui venait de paraître et qui s'intitule *le Titre de la lettre,* Lacan définit ces deux auteurs comme de bons lecteurs, auprès desquels ses élèves auraient lieu de prendre de la graine, en tant justement que ces deux auteurs lui désupposaient le savoir et qu'ils étaient plein de mauvaises intentions. Lacan dit qu'il n'avait jamais été lu comme cela.

Comme il se trouvait qu'à l'époque je me trouvais à Strasbourg et que j'avais suivi de près l'élaboration de Philippe Lacoue-Labarthe et de Jean-Luc Nancy, qui étaient à Strasbourg aussi, il s'est avéré que leur dimension de transfert négatif à l'égard de Lacan ne m'avait pas été tellement sensible. Actuellement elle m'apparaît plus sensible, mais en tant justement que le transfert négatif n'est pas quelque chose qui est déshonorant. Au contraire.

Jacques-Alain Miller a aussi évoqué la question de l'autobiographie de Lacan. Cela m'a rappelé que Freud lui-même avait fait une autobiographie, qu'il a intitulée *Sur l'histoire du mouvement psychanalytique*, et qui vient d'ailleurs d'être rééditée en français dans une nouvelle traduction. C'est un essai d'autobiographie qui avait été fait pour une raison bien précise, à savoir sa séparation d'avec Jung sur la question de la libido comme sexuelle. Cette autobiographie était faite pour le maintien du tranchant de la découverte freudienne, en tant que fondée sur la causalité sexuelle.

Ceci m'a fait associer avec un autre biographe, le biographe de Freud qu'est Ernest Jones. C'est à propos d'Ernest Jones que je vais vous parler essentiellement. On en parle actuellement parce qu'une autre biographie de Freud vient de paraître, en français, écrite par Peter Gay, dont on dit que c'est enfin l'histoire objective de Freud, que c'est une vraie biographie, une biographie qui n'est pas, comme celle de Jones, une hagiographie. Cette gay-histoire, pourrait-on dire, est une histoire qui ne paie pas les aggios du transfert.

J'en suis venu à relire l'article des *Ecrits*, intitulé "*A la mémoire d'Ernest Jones:* Sur sa théorie du symbolisme", et j'y ai trouvé un intérêt pour le sujet qui est en cause ici en ce moment. C'est un article bien particulier. Il n'y a pas, dans les *Ecrits*, d'autres articles consacrés à l'un des grands compagnons de Freud. Est-ce une hagiographie de Jones? Pas vraiment. Lacan l'écrit dans les premières lignes: c'est *"le mémorial de notre solidarité dans le travail analytique"*, *"loin de la pompe funéraire"*, où Jones *"est honoré selon son rang"*, puisque l'article correspond à sa mort.

Par ce terme de *solidarité*, il y a une mise en parallèle de Lacan et de Jones, qui est encore soulignée ensuite par le fait que Lacan, à l'époque, faisait partie d'un groupe parallèle. Il ne faisait pas partie de la maison de Jones. C'était un groupe parallèle, et le

destin de ce groupe a fait qu'une partie a fait retour à la maison, mais que Lacan, lui, en est sorti définitivement. Mais, à l'époque, c'était un groupe parallèle, et, comme il le dit, cet article est *"l'hommage qui convient à la position de notre groupe"*.

Il m'a paru amusant, de ce point de vue-là, de mettre en parallèle Lacan et Jones comme des frères, des frères par rapport à Freud. Toujours sur la première page de son article, Lacan évoque Ernest Jones. Ses rencontres avec lui ont tout à fait une tonalité familiale. D'abord la rencontre à Marienbad où il s'est fait rabrouer par Jones qui lui coupait la parole. Ensuite la rencontre où il fait part de sa familiarité avec Jones. Et enfin une troisième rencontre où l'on trouve le terme de *marque* - marque de la passion de Jones qui a interrompu l'entretien pour aller écouter une patiente conservée dans la retraite. Le terme de *"marque du collier"* qui figure là, m'a paru être une pierre à soulever.

Cette mise en parallèle m'a paru opportune pour aborder le thème qui nous occupe. Pourquoi? Parce que dans cette mise en parallèle on voit Jones qui fait des monuments, qui est un bâtisseur, alors que Lacan fait saillir les pierres de scandale. Lacan, là, oppose le bâtiment et l'architecture. Je le cite: *"ce qui distingue l'architecture du bâtiment, soit une puissance logique qui ordonne l'architecture au-delà de ce que le bâtiment supporte de possible utilisation"*. Ca insiste sur le discord qu'il y a entre le bâtiment et cette logique *"qui ne s'harmonise à l'efficacité qu'à la dominer"*. C'est un discord essentiel, spécialement dans le bâtiment analytique, où *"les phénomènes qui s'y découvre comme les plus signifiants, restent les pierres de scandale au regard des fins d'utilité, dont s'autorise tout pouvoir"*.

Jones, comme accompagnateur du pouvoir, et Lacan - pour reprendre ce que disait Marcs Strauss - l'insoumis. C'est ordonné à travers cette métaphore de l'édifice opposé aux pierres de scandale: *"Nulle considération de pouvoir, fut-elle la plus légitime à concerner le bâtiment professionnel, ne saurait intervenir dans le discours de l'analyste sans affecter le propos même de sa pratique en même temps que son médium."* Il est différent de ce centrer sur l'édifice à maintenir, à bâtir, et de dégager les pierres de scandale qui viennent en travers de sa solidité. Et cela même si c'est pour des fins inhérentes à ce qu'est la psychanalyse, puisqu'elle n'est pas, en tant que telle, seulement un édifice. Les pierres de scandale introduisent une dimension de destitution dans l'institution.

Ma thèse sur la différence entre Lacan et Jones dans leur rapport à Freud est la suivante. Si pour Lacan le rapport à Freud se définit du transfert négatif - il l'a à l'oeil -, Jones me paraît spécialement représentatif de ce qu'on pourrait appeler le transfert positif. Il a Freud à la bonne, au point de lui construire des monuments: le monument qu'est la Société britannique, le monument de l'*International Journal of Psychoanalysis*, le monument qu'est sa monumentale biographie. C'est ce terme de *monumental* qui revient tout au long du texte.

A propos de la théorie du symbolisme, je dirai qu'elle me semble avoir un intérêt particulier, celui de montrer la dimension d'errement qu'il y a chez Jones dans sa lecture de Freud par rapport à Lacan, et ceci à partir des méfaits du transfert positif. On va pouvoir situer ça précisément, à partir des références que Jacques-Alain Miller nous a livrées la dernière fois sur la façon de localiser le transfert négatif de Lacan.

L'article de Lacan n'est pas une hagiographie mais il reste pourtant très laudatif. Il rend hommage à Jones pour ce qu'il appelle son recours à la décence de la pensée psychanalytique, en tant que l'article de Jones sur la théorie du symbolisme est une récusation de tout mysticisme, et en tant que le symbolisme peut y prêter. C'est là une critique de Jung aussi. Il s'agit pour Jones de récuser Jung, comme Freud le faisait avec son autobiographie dont je parlais tout à l'heure.

Je ne vais pas, bien sûr, entrer dans les détails de sa théorie du symbolisme et de l'argumentation de Lacan, mais simplement prélever certains traits.

Prenons l'exemple du serpent comme symbole. Pour un disciple de Jung, le serpent est une figuration de la libido. C'est la thèse que Jones récuse, marquant son aversion pour cette dimension. Il rectifie Jung: le serpent ne peut pas être le symbole de la libido, ceci en tant que la libido est une notion énergétique, et se dégage comme idée à un haut niveau d'abstraction. Le serpent est bien plutôt le symbole du phallus. Ce qui paraît à Jones devoir caractériser le symbole, c'est ce qu'il appelle une idée plus concrète. Le symbole se caractérise de se référer au concret, par opposition à l'abstraction de la libido comme telle.

C'est précisément sur ce point que Lacan signale, à propos de Jones, le danger d'un retour au mysticisme par la voie d'un symbolisme fondé sur les idées concrètes. Pour Jones,

la science - puisqu'il partage le souci scientifique de Freud - doit partir du concret. C'est là-dessus que Lacan ne le suit pas, même s'il considère favorablement son souci. Lacan se sépare de lui. Pour Jones, le symbolisme s'oppose à ce qu'il introduit pourtant comme une référence linguistique dans son texte. Il oppose ce qu'il appelle le symbolisme vrai à la métaphore. Comptant que le symbolisme part du sens figuré, il contourne la fonction du signifiant, au prix de ce que Lacan appelle *"un patinage dialectique d'anthologie"*. Lacan y voit là les prémisses du Jones des quelques années plus tard, sur la controverse à propos de la phase phallique chez la femme. Les idées primaires plus concrètes que Jones énonce, sont autant, pour Lacan, de points où le sujet disparaît sous l'être du signifiant. Ces idées plus concrètes sont la paternité, la mort, la sexualité, c'est-à-dire les points où se signale pour Lacan le rapport du sujet au signifiant. Ce sont précisément les points qui restent opaques, collabés et non apparus à Jones.

Lacan qualifie cela de fuite devant l'angoisse des origines, qui ne doit rien à la fonction de la hâte. On peut noter que dans le *Séminaire XI*, il introduit le désir de Freud à propos de cette dimension des origines. Lacan parle du désir de Freud, à propos de l'hystérie, comme péché originel de l'analyse.

Le diagnostic de Lacan sur Jones, à ce moment-là, porte sur l'inversion de pensée, sur l'inversion de la pensée de Jones, qui vient du fait que son besoin de sérieux pour l'analyse se prévaut sans qu'il l'analyse du sérieux du besoin. L'insistance qu'il y a chez Jones sur la dimension de ce qui doit peser, est une caractéristique que Lacan souligne en passant, au niveau de ce qu'on pourrait appeler le désir de Jones, même si cette dimension n'est pas évoquée. Le désir de Jones reste opaque du fait de la façon dont le rapport du sujet au signifiant reste collabé.

Cependant, Lacan ne cesse de louer la rigueur de Jones, même si, dans le texte de Jones, de nombreux points sont en contradiction avec la thèse de Jones lui-même. Mais ils sont là comme matériaux lisibles, et c'est ce qui pour Lacan témoigne de sa rigueur. A la fin de son texte, Lacan dit qu'à ce degré de rigueur dans la précision paradoxale, on peut légitimement se demander si le travail de Jones n'a pas accompli l'essentiel de ce qu'il pouvait faire à son moment. Il est du côté du mauvais sujet du désir et de ses impostures, non du côté du bon sujet de la connaissance philosophique.

Pour finir, Lacan évoque de façon humoristique *"la division immortelle que Kierkegaard a pour jamais promue dans les fonctions humaines [...] des officiers, des femmes de chambre et des ramoneurs"*. Il voit Jones prendre éternellement sa place au ciel des ramoneurs - ce qui est une façon de lui conférer une place par rapport à la maison dont il est le gardien, le concierge, et ce sans lueur péjorative. C'est un ramoneur d'édifice. Il y a là une dimension ironique, mais que l'on peut vraiment, je crois, entendre comme laudative. Ce texte de Lacan me paraît être un véritable hommage.

Mais - et c'est encore une chose unique dans les *Ecrits* - il y a une postface à ce texte écrit en 59. Lacan le reprend en 66, dans "D'un syllabaire après-coup", et il met les points sur les *i*, en fonction du fait qu'il n'avait pas été entendu comme il pouvait l'escompter. Qu'il fasse cette mise au point montre que ça devait être suffisamment important pour lui. Il reprend ce qu'il a tenté d'argumenter dans son article.

Par exemple, il y situe Jones comme *"le champion de Freud"*. On ne dirait pas, par contre, que Lacan est le champion de Freud. Qu'est-ce qu'on pourrait trouver comme formule pour poser Lacan au regard de Jones comme champion de Freud? Jones est le champion de Freud car, dit Lacan, il *"confirme* ab ovo*, nous voulons dire du temps de germination de la psychanalyse, le parti-pris de notre enseignement"*. En effet, le trait commun qu'il se trouve avec Jones, c'est de parer à l'herméneutisation de l'analyse. Mais le problème avec Jones, c'est, dit Lacan, qu'il est *"trop faible"*. Pour Jones, le symbole cède le pas à ce qu'il figure dès qu'il n'est plus que sens figuré. Là-dessus Lacan est d'accord, mais Jones affaiblit son recours à l'articuler seulement de ce que le figuré de la métaphore doit céder devant le concret du symbolisme. Car le concret est insuffisant pour parer à ce que Lacan appelle la psychologisation de la vie.

Jones, *"trop faible"*, ne parvient pas *"à maîtriser politiquement l'anafreudisme"*, avec lequel pourtant il n'est pas d'accord. Ce qui le montre, c'est qu'il défend Mélanie klein, même si pour lui la conceptualisation de celle-ci lui paraît, au regard de ce que sont ses exigences

scientifiques, bien trop faible. Par là, dit Lacan, il montre sa fidélité à la démarche proprement analytique.

Le serpent - Lacan le reformule là - est le symbole, non du pénis, mais de la place où il manque. Ce n'est pas le concret de la chose qui compte, mais la façon dont le symbole peut venir à la place du manque, c'est-à-dire comme signifiant. On en vient alors au point crucial: la résistance à laquelle Jones se heurte, elle se trouve dans l'imaginaire. Lacan dit qu'il est arrivé dans la psychanalyse avec son stade du miroir qui vient d'ailleurs que de l'analyse - c'est là l'un des éléments à partir de quoi on peut situer quelque chose qui marque la dimension du transfert négatif - et que si c'est de l'imaginaire que procèdent les confusions dans le symbolique, on ne peut y remédier par une critique de la représentation, toujours mâtinée d'imaginaire. C'est ce dont Jones reste tributaire. Il lui a manqué une balayette extérieure, une référence non freudienne pour aborder Freud.

Dans *Analyse finie et infinie*, Freud dit que Ferenczi - on pense qu'il s'agit de lui - lui aurait reproché de ne pas avoir analysé son transfert négatif. Pour Jones, le fait de poser le symbole comme une idée du concret, c'est précisément en rester au niveau de la figure, sans se poser la question du rapport de la figure au sujet. Il n'avait pas de point d'extériorité, sinon cette dimension du concret non analysée. En fait, Jones, comme le champion, reste dans la dimension du transfert positif.

Avec quoi fait-on de l'analyste? Avec du non-analyste. Ce n'est pas dire qu'on le fait avec du non analysé, mais avec ce qui reste d'avant l'analyse, avec de l'incurable. Mais pour qu'il y ait de l'incurable, il faut la cure. Jones construit un édifice qui accompagne Freud et son oeuvre. Lacan a construit un édifice qui est son Ecole, mais c'est un édifice en abîme, où la dimension propre de la dissolution, du dissolvant, fonctionne comme pierre de scandale. Lacan comme Jones ont donné à Freud du poids. Mais Lacan l'a fait pour soulever le poids de Freud, ce qui supposait un point d'extériorité. Jones, lui, fait partie, par son édifice, du poids de Freud, en tant que ce poids est pesant et n'est pas seulement la dimension propre du poids comme signifiant.

Je n'ai fait là que lever la question. L'usage de Jones pour aborder la question du désir de Lacan, comme tiers entre le désir de Lacan et le désir de Freud, me paraît valoir comme l'intérêt passionnant de Jones, et répondre à l'hommage que lui rend Lacan dans ce texte.

J.-A. MILLER : - Nous étions en effet dans un stade du miroir entre Freud et Lacan, et Jean-Pierre Klotz vient magistralement d'introduire Jones dans l'affaire. Ca peut recouper aussi les perspectives qu'amenaient Danièle Silvestre et Marc Strauss. Ca peut recouper celle de Danièle Silvestre, parce que Ernest Jones a tenu une place essentielle dans le débat sur la sexualité féminine, et que Lacan - Danièle Silvestre l'a rappelé - consacre à ce débat une réanalyse. Il met à sa place Ernest Jones, un Jones qui a été aux prises avec cette question et qui a cherché une position de compromis en Angleterre entre Ana Freud et Mélanie Klein. - un Jones qui a été aussi aux premières loges de la controverse sur l'OEdipe, sur sa datation, et sur la position post- ou pré-oedipienne du surmoi, en même temps qu'il a été essentiel dans la querelle du phallus.

Ca recoupe aussi l'exposé de Marc Strauss, qui avait signalé la façon dont Lacan réfléchissait sur sa position dans les générations du mouvement analytique. Au début de "Au-delà du principe de réalité", article de 1936, on voit Lacan admettre qu'il fait partie de la deuxième génération, et dire que c'est beaucoup mieux de faire partie de celle-ci que de la première, à savoir que même si on peut dire que la première a frayé la voie dans les difficultés, ce ne sont là que des prestiges de subversion des valeurs établies qu'il n'y a pas à revendiquer. Il vaut mieux y être arrivé par une méditation réfléchie. C'est à apprécier à sa juste valeur aussi, mais ça se complète en effet très bien de l'article de Lacan sur Jones, puisque nous voyons là une confrontation de Lacan, analyste de la seconde génération, avec un éminent analyste de la première.

Evidemment, si on se dit, comme le rappelait Jean-Pierre Klotz, que le transfert négatif c'est un *avoir à l'oeil*, on peut se demander si Jones ne serait pas le spécialiste du *fermer les yeux*. La biographie qu'il a pu faire de Freud fermait les yeux sur un certain nombre de travers ou de manquements de Freud. De telle sorte qu'il a certainement prolongé, à propos de Freud, le désir de sauver le père.

Qu'est-ce qu'on pourrait trouver à opposer à *"champion de Freud"?* Il est certain qu'il y a chez Lacan, même sous des formes extrêmement subtiles et raffinées, sublimées, un élément de rivalité qui n'est pas présent chez Jones, ou qui est peut-être encore mieux dissimulé que chez Lacan. Ramoneur? Après tout, c'est vrai: Lacan rappelle que Kierkegaard distingue les officiers, les femmes de chambre et les ramoneurs. Dans quelle catégorie serait Lacan?

Je crois qu'il ne se range pas dans la catégorie des officiers. Il a eu des mots très durs sur les officiers, dans son texte sur la psychiatrie anglaise. Peut-être qu'il se concevait comme un ramoneur, un autre ramoneur, puisqu'il dit de Jones qu'il prend *"sa place au ciel des ramoneurs, dont on ne doutera pas qu'il soit pour nous le précellent"*. Est-ce qu'il faudrait penser que Lacan se voit comme la femme de chambre? C'est vrai qu'il présentait lui-même le stade du miroir comme une balayette faisant jardin à la française du grand désordre que Freud avait laissé dans tout ça. Mais si Lacan était femme de chambre ici - je ne crois pas qu'il se plaçait dans cette catégorie - ce serait quand même une femme de chambre un peu herculéenne, qui serait plutôt à nettoyer les écuries d'Augias.

Je vais passer la parole à Eric Laurent. Ca nous privera de discussion pour cette fois-ci. On pourra peut-être la reprendre la semaine prochaine. Je crois que la loi des quatre, la loi des quaternaires, nous impose d'entendre la quatrième perspective sur le désir de Freud et le désir de Lacan.

ERIC LAURENT

J'avais prévu une intervention à géométrie variable, et je vais donc prendre la géométrie la plus courte.

Je suis parti de cette idée que l'oeuvre de Freud nous avait laissés sur une note incontestablement héroïque. Ce qui intéressait Freud dans les derniers temps de son oeuvre, c'est rien de moins que Moïse ou, comme il le dit, l'homme Moïse - et ce en jugeant lui-même la psychanalyse à l'aune de l'effet qu'avait eu l'homme Moïse sur un malaise dans la civilisation particulier, lorsqu'il avait ramené, dans une crise morale exemplaire pour l'humanité, le peuple d'Israël vers le Père.

Dans son dernier cours Jacques-Alain Miller notait la distance prise par Lacan à l'égard du héros. Une distance prise, c'est en même temps le choix des marques dans le cadre d'un combat héroïque, non pas cadré par la religion, mais par la raison des Lumières - avec en plus cette note de dérision que Lacan pouvait amener, et qui est plus exactement située dans le *mock heroic*.

Ca me faisait penser à ce que Tenessee Williams disait à propos de la tragédie moderne. C'est souligné dans le programme qui accompagne une pièce de cet auteur, une pièce mise en scène par Brigitte Jacque et François Régnault, avec la traduction de Gérard Wajeman. Tenessee Williams disait que l'on ne peut plus faire de tragédie sans humour. Se confrontant à la question du tragique, il parle de *"cet humour qui suinte tout au long de la pièce"*, et qui éclate aussi.

De même, il y a la distance qu'a pu prendre Brecht à l'égard du héros. Antoine Vitez, avant de mourir, avait mis en scène le *Galileo Galilei* de Brecht, montrant que la science n'avait pas besoin de héros pour cheminer. Brecht ne reculait pas devant la mise en scène de la lâcheté de Galilée, refusant absolument de se faire héros de la vérité et de mourir lors de son jugement. Lorsque, à l'occasion, on exalte la mort de Giordano Bruno comme héros de la science, on voit bien que ce n'est, de la part de la science, qu'une recherche désespérée de héros qui sont morts pour elle. Bruno, on a cherché à le mettre en avant pour cacher la lâcheté de Galilée.

Lacan n'encourage pas les psychanalystes à être des héros. Cela, on ne le sait peut-être que de trop. On sait que les psychanalystes ne sont pas des héros, au point que s'est popularisée l'image du psychanalyste anti-héros. Lacan n'encourage pas les psychanalystes à être des héros, mais, en tout cas, il insiste sur ceci: qu'il sache dire, à l'occasion, oui ou non. Je vous renvoie au début du *Séminaire XI*. Rien dans son enseignement, dit-il, n'autorise qu'à un moment donné on ne puisse pas dire oui ou non face à une thèse. La

notation - qui est à l'occasion exaltée à certains moments de son enseignement - de l'analyste comme ne connaissant pas d'autre maître que la mort, peut se mettre en parallèle avec la position qu'il a soutenue jusqu'à la fin - on va le voir - et qui est qu'au moins l'expérience analytique devrait amener à ce que jamais l'analyste ne puisse se contenter de belles paroles.

Dans la volonté de Lacan d'introduire un ton de raison dans la psychanalyse, je voudrais souligner trois points.

Le premier, c'est que dès le départ de cet enseignement, Lacan situe la science comme à l'horizon d'un travail éthique préalable, la science comme produit d'une rectification éthique. Le deuxième temps de la dialectique, c'est que la science, une fois produite, introduit un dérangement dans la morale, qui ne se règle pas si facilement. Ce qui nous donne le troisième point, qui est une question: est-ce que Lacan fait, de la psychanalyse, l'éthique qui vient achever la science? Ou bien en fait-il l'annonce d'une science nouvelle? Voilà ce que je vais mettre en série.

Prenons le premier point. Dès le départ de son oeuvre, Lacan considère la science comme le produit d'une rectification morale. Dans "Au-delà du principe de réalité", il constate qu'il a fallu, du fait de l'avènement de la religion monothéiste, que toute une culture s'engage dans la voie de la vérité, et puis qu'il a fallu la scolastique avant d'en arriver à la science. Une fois que la science est là, Lacan la fait immédiatement servir à jauger la faute. Dans un texte publié en 1945, assez contemporain de l'apologue sur les prisonniers, Lacan, dans un autre apologue sur le nombre 13, intitulé "La logique de la suspicion", parle d'un rêve de l'humanité. Cette logique de la suspicion, il la plonge dans ce qu'il appelle un rêve qui hante les hommes, celui du jugement dernier. Et il ne recule pas devant l'utilisation de sa méthode de pesée: *"Nous indiquerons qu'à fixer à 1000 milliards le nombre des êtres qu'impliquerait cette grandiose manifestation, et sa perspective ne pouvant être conçue que de l'âme en tant qu'unique, la mise à l'épreuve de l'un par tous les autres dans la pure ambiguïté de la pesée, s'effectuerait très au large en 26 coups, et qu'ainsi la cérémonie n'aurait nulle raison de traîner en longueur. Nous dédions cet apologue à ceux pour qui la synthèse du particulier et de l'universel a un sens politique concret."*

On voit comment il fait servir sa logique à la pesée générale des fautes. C'est, pour lui, le plus sûr repère de l'action politique. Ca, c'est dans la catégorie du désir de Lacan comme homme politique. C'est immédiatement une application de cette logique sur l'examen des fautes.

Abordons maintenant le deuxième point. Si la science peut tout de suite servir à un réexamen de la morale, on peut se demander ce qu'a donné la production de la science elle-même. Dans le Séminaire de *L'éthique*, Lacan note la grande crise de la morale, la crise morale de la fin du XVIIIe siècle, qu'il noue avec la Révolution française. Il considère qu'une des causes de cette crise, c'est la physique de Newton, c'est le déboussolage moral qu'introduit cette science-là. Mais ce que ça a produit, ce n'est pas tout de suite une morale nouvelle. Ce que ça a produit - et cela tout au long du XIXe siècle -, c'est une nouvelle perception, une nouvelle aperception, celle du bonheur dans le mal, à quoi Freud va donner une réponse nouvelle.

Dans le Séminaire de *L'éthique*, Lacan cite un poète de ses amis, sans doute Aragon: *"Le problème du mal ne vaut d'être soulevé que tant qu'on ne sera pas quitte avec l'idée de la transcendance d'un bien quelconque qui pourrait dicter à l'homme des devoirs. Jusque-là, la représentation exaltée du mal gardera sa plus grande valeur révolutionnaire."* Cette citation d'Aragon, bien postérieure à Freud, montre au moins que Freud n'a pas réussi à délivrer les hommes de la représentation exaltée du mal dont la perception a été rendue possible par la science. Freud n'a pas réussi encore à obtenir cela. Quand on entend un chant qui monte, un chant se plaignant de la violence de la vie moderne, de cette société et de ses représentations les plus variées, nous n'avons simplement affaire qu'à une démocratisation de la représentation exaltée du mal.

Il me semble que ce que Lacan annonce au début de son "Kant avec Sade", c'est pourquoi Freud a répondu à ce malaise qu'introduisait la science. Lorsque Lacan fait valoir la dialectique de sa position à l'égard de la science, il fait au moins passer l'un de ses désirs: peut-être peut-elle nous délivrer, non pas du mal, mais de la représentation exaltée du mal. Et ceci non pas par la voie possible indiquée dans la citation d'Aragon: *"jusque là la*

représentation exaltée du mal gardera sa plus grande valeur révolutionnaire". Une solution, ce serait de nous délivrer simplement, de nous dégoûter à jamais, de toute expérience révolutionnaire. L'autre voie, c'est de nous délivrer de la transcendance d'un bien quelconque qui pourrait dicter des devoirs. C'est cela que Lacan assigne à la psychanalyse.

J'en viens enfin, après le premier point qui concernait les années 36-45 et le second qui concernait les années 60, au troisième point, lorsque Lacan conclut, en 1969, un congrès sur l'enfance aliénée - texte que je relis, je ne sais pourquoi, régulièrement - et dans lequel il note que les psychanalystes modernes pensent faire sortir le sujet, à la fin d'une analyse, de son malaise à l'égard du sexe, et ce par une réforme de l'éthique où se constitue ce sujet. Ca s'effectue là vraiment par une réforme morale. Les psychanalystes d'aujourd'hui voudraient se contenter du fait qu'un sujet, à la fin d'une analyse, serait moral enfin. Lacan y oppose le fait que lui, il ne se contente absolument pas de bonnes paroles, et qu'il considère que l'opération d'une psychanalyse n'est pas que le sujet soit moral à la fin, c'est-à-dire qu'il déclare ses bonnes intentions, mais qu'il puisse rendre compte de son fantasme, de la cause de sa jouissance.

Il me semble donc que le désir de Lacan est de nous délivrer d'une représentation exaltée du mal, de la même manière que Pascal a achevé l'expérience subjective du pénitent dans la méditation qu'il entretenait avec sa faute au sein d'une retraite. Il l'a achevée parce qu'il a démontré que ça avait la structure d'un pari, que ça avait une structure calculable.

Marc Strauss rappelait l'anecdote de l'assureur et du prêtre. C'est l'occasion de nous rappeler la haute figure de l'assureur. L'assurance fut trop dévalorisée et c'est une profession qu'il faut exalter. L'assurance n'aurait jamais existé sans le calcul des probabilités, qui lui-même n'a pu exister que par la mise en jeu des séries sur les statistiques portant sur les morts, dont Newton s'est occupé de très près. Ca a permis de fonder de nouvelles manières d'assurance bancaire et d'assurance sur la vie, qui ont radicalement changé notre monde. L'apologue de l'assureur et du prêtre, c'est aussi l'apologue de Pascal et du pénitent. C'est qu'au fond, y compris la faute, c'est calculable.

C'est là où Lacan laisse passer une partie de son désir. Au fond, il voulait écarter les psychanalystes de toute tentation de délivrer l'homme de la culpabilité. C'est une notation qui est chez lui à la fois clinique et collective. Ne jamais alléger le sujet de sa culpabilité, mais, par contre, l'alléger de son angoisse - ce qui est autre chose, et qui ramène au réel, à l'angoisse de castration, et par là à une nouvelle façon d'assumer le sexe et ce personnage dérangeant - Danièle Silvestre l'a noté - qu'est la femme. Un nouvel affrontement qui ne serait pas pascalien, voilà à quoi Lacan nous introduit.

Pour terminer et pour qualifier le désir de Lacan, je dirai qu'il y a une biographie de Newton qui est sortie, et qui a comme titre: *Jamais en repos*. Ce titre est tiré d'une des lettres de Newton décrivant sa situation subjective. Il me semble que c'est une définition possible du désir de Lacan: un désir jamais en repos.

J.-A. MILLER : - Eric Laurent a évoqué la phrase du texte sur le nombre 13 où Lacan qualifie le jugement dernier de rêve de l'humanité. Le jugement dernier est certainement un rêve de Lacan. Il y a, à travers de très nombreux séminaires et écrits, l'évocation du jugement dernier, de sa fonction, et ce d'une façon parfois contradictoire.

Le jugement dernier, c'est la notion de quoi? C'est la notion qu'au-delà du vivant, quelque chose du sujet se maintient, et qu'alors il y a un Autre, un grand Autre consistant, qui dit oui, qui dit non, qui sauve, qui répartit, qui distribue.

Lacan dit encore, dans *L'éthique de la psychanalyse*, que d'une certaine façon le désir ne peut pas se passer de cette perspective. Comme désir décidé, il doit se réfléchir sur l'instance du jugement dernier, à savoir: ce que je désire, est-ce que je le désire vraiment? Est-ce que c'est un vouloir à la manque ou est-ce que j'y souscris comme sujet dans le fantasme même du jugement dernier? Le désir qui peut figurer au jugement dernier, c'est le désir qui a outrepassé son aspect de défense.

De fait, Lacan évoque la fin de l'analyse dans les termes de l'absolution, d'une espérance d'absolution, et en même temps dans les termes de son impossibilité, puisqu'il va jusqu'à dire que le désir ne se soutient que de l'impossibilité de l'absolution, de l'impossibilité de lever la marque du signifiant sur le désir. C'est ainsi que dans la "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache", c'est bien dans les termes du jugement dernier qu'est évoqué ce que

serait une renaissance du sujet au terme de cet ersatz de jugement dernier que constitue la fin même d'une analyse. On pourrait dire, d'une certaine façon, que ce qui peut rapprocher le jugement dernier de la fin d'une analyse, c'est que la fin d'une analyse serait comme un jugement dernier sans grand Autre, où le grand Autre est S de A barré. Ce qui fait le juge ici, c'est la jouissance. Et c'est elle-même qui, en définitive, jugerait le désir.

Je vous dis ça à toute vitesse et de façon improvisée, pour vous donner rendez-vous la fois prochaine, où nous reprendrons les différentes perspectives qui ont été évoquées, et où je poserai un point provisoire à ce travail.

.

LA QUESTION DE MADRID XIX

Jacques-Alain Miller

Cours du 12 juin 1998

Il ne s'agit pas, pour notre dernier rendez-vous de cette année, de conclure sur le désir de Lacan, dont le thème a fourni une sorte de point de capiton à cette année de cours-séminaire, où je me réjouis qu'un certain nombre d'entres vous aient bien voulu prendre la parole.

Il ne s'agit pas de conclure sur le désir de Lacan. C'est bien assez de l'avoir introduit, sinon d'une façon probante, du moins d'une façon assez opératoire pour que quatre collègues qui me font l'amitié de venir ici, à savoir Danièle Silvestre, Marc Strauss, Jean-Pierre Klotz et Eric Laurent, aient pu très vite apporté, au titre de l'examen du désir de Lacan, des contributions que vous avez pu entendre, et qui sont, je l'espère, des à-valoir sur ce que la Rencontre "Jacques Lacan", les 7 et 8 septembre prochains, permettra d'entendre et de discuter. Le point de capiton, ce sera cette Rencontre, 10 ans après la mort de Lacan - Rencontre pour laquelle les organisateurs n'ont pas hésité à mettre en débat les incidences du désir de Lacan dans la psychanalyse.

Aujourd'hui, j'aimerais introduire un chapitre, le chapitre OEdipe, qui est le ressort de l'opposition du désir de Freud et du désir de Lacan. Les quatre perspectives qui ont été présentées la dernière fois, peuvent, il me semble, trouver à s'ordonner à partir de l'OEdipe, à partir de ce que je n'ose pas appeler l'OEdipe lacanien, puisque, d'une certaine façon, c'est bien à une décomposition, voire à une dissolution, de l'OEdipe freudien que Lacan a procédé.

Pour entamer ce chapitre, on pourrait partir - si on voulait considérer la période finale de l'enseignement de Lacan - de la logique par laquelle Lacan a pu penser avoir résumé le complexe d'OEdipe. C'est ce qu'il écrit en toutes lettres dans son *Etourdit:* tout ce qu'il en est du complexe d'OEdipe se résume à cette logique, cette logique désignant une moitié de logique, à savoir la logique du tout et de l'exception, c'est-à-dire la logique de l'universel, mais complétée par ses soins d'une existence qui, elle, à la différence de toutes les autres existences, s'inscrit en faux contre la fonction phallique.

Vous connaissez la formule dont Lacan a résumé cette logique elle-même. Elle se réduit à cette formule de l'universel de la fonction phallique, complétée d'une existence qui nie la fonction phallique:

$$\forall x \ \Phi x \quad \exists x \ \Phi x$$

C'est ce que Lacan, en 1972, dans le fil de son Séminaire de *L'envers de la psychanalyse*, présente comme la logique du complexe d'OEdipe. C'est indiquer que la seconde formule ne se laisse pas inscrire dans le complexe d'OEdipe. Cette seconde formule demande qu'on utilise des symboles logiques modifiés, parce qu'il n'est pas d'usage qu'un signe de négation

vienne surmonter les quanteurs que sont le A et le E renversés. Cette formule, elle s'écrit ainsi:

$$\overline{\exists x}\ \overline{\Phi x} \qquad \overline{\forall x}\ \Phi x$$

Cette seconde formule ne se laisse pas inscrire, je l'ai dit, dans le complexe d'OEdipe. Nous avons donc déjà ici l'indication de ce qui a été la visée de Lacan, à savoir un au-delà du complexe d'OEdipe, suggérant que la sexualité féminine - qui a fait tant de difficultés à Freud et aux freudiens - ne s'inscrit pas à proprement parler dans la logique du complexe d'OEdipe. D'ailleurs, on trouve cette formule voisinant avec une évocation de la psychose, et de ce qui dans la psychose ne se laisse pas ramener dans les limites du dit complexe.

Si je commençais par là, je montrerai aussitôt que la fonction phallique, qui est présente dans les deux formules, est apparemment pour Lacan valable au-delà du champ d'exercice propre du complexe d'OEdipe. La fonction phallique n'est pas toute contenue dans le complexe d'OEdipe. Rien qu'à présenter et commenter ces formules, il apparaîtrait une disjonction entre l'OEdipe et le phallus, au rebours de ce que semble impliquer ce chapitre si fameux de l'enseignement de Lacan qu'est la métaphore paternelle.

Comme la métaphore paternelle conjoint l'OEdipe et la fonction phallique, nous avons là une objection que Lacan, des années plus tard, se fait à lui-même. Il serait donc justifié d'opposer, de comparer, la formule de la métaphore paternelle et les formules de la sexuation, qui sont des formules de l'OEdipe et d'un non-OEdipe, d'un non-Oedipe que l'on peut appeler l'au-delà du complexe d'OEdipe. On peut dire que c'est à partir de là, de ce point précis, que Lacan s'est engagé, à l'aide d'un autre "symbolisme", celui des noeuds - qui n'est plus un symbolisme logique et qui repose sur une manipulation de certaines entités matérielles - que Lacan s'est engagé décidément dans l'au-delà du complexe d'OEdipe, un au-delà qui pourrait intituler toute la dernière phase de son enseignement.

Mais je ne vais pas - ce serait vraiment un début d'année - prendre ce point de départ. Je le laisse en attente. Je ne dis pas non plus que je prendrai les choses par là l'année prochaine. Ca dépendra des travaux, et pas seulement des miens, qui auront lieu à la Rencontre.

Le désir de Lacan est donc un opérateur dont l'introduction me paraît de nature à modifier la lecture, l'étude, l'exégèse de son enseignement, c'est-à-dire notre interprétation du savoir de Lacan. Après tout, le désir de Lacan serait tout simplement son affaire à lui s'il n'avait une incidence sur le savoir de Lacan.

Pour situer ce désir comme opérateur, on peut partir de la distinction du signifiant et du signifié, dont Lacan a fait un algorithme, c'est-à-dire un procédé itératif, automatique, capable de traiter tout signe, quel qu'il soit. Ce traitement, vous le savez, consiste à couper en deux le signe, de telle sorte que devant tout signe nous pouvons pratiquer une dichotomie: là, le signifiant, et ici le signifié, et sans symétrie entre les deux:

$$\frac{S}{s}$$

De ce fait, le signifié devient aussitôt problématique. En effet, on peut dire: voilà le signifiant. On peut le produire au sens de le montrer. Tandis que s'agissant du signifié, ce qui vient, c'est une question et non pas la désignation. C'est la question: qu'est-ce que ça veut dire? Qu'est-ce que ça signifie? De telle sorte qu'en définitive on pourrait écrire cet algorithme de S/*s* ainsi:

S S

---- ----

s ?

Autrement dit, cet algorithme a cette particularité qu'il ne livre pas de solution, sinon - comme je m'exprimais naguère - une solution de continuité entre signifiant et signifié. C'est bien ce qui paraissait à Wittgenstein tellement bizarre chez Freud, à savoir que ce dernier ne montre jamais comment on peut savoir où s'arrêter. Il ne dit jamais vraiment comment on peut trouver la bonne solution. Autant dire que ce que ça produit éminemment, c'est de l'énigme. Ca produit un certain *on ne sait pas*.

Ajoutons que la remarque de Wittgenstein, qui a toute sa pertinence, ne vaut sans doute pas pour l'OEdipe, si on prend l'OEdipe comme un algorithme. Ce qui distingue l'OEdipe de cet algorithme que je viens de mettre au tableau, c'est qu'il donne une solution. Il donne la solution de l'énigme, comme c'est la fonction d'OEdipe lui-même. Il donne la solution paternelle. Mais cet algorithme-là, s'il fonctionne en dehors de l'algorithme de l'OEdipe, on peut, de son petit *s* qui figure au-dessous de la barre, dire qu'on ne sait pas ce que ça signifie.

On peut donc l'écrire ainsi:

s(x)

Mais on peut dire aussi que ça signifie le sujet en tant que non-savoir, et le noter comme ceci:

s($)

Ou on peut dire encore que la seule chose qu'on peut savoir, c'est qu'il y a du vouloir, qu'il y a du vouloir dire - ce qui fait qu'on pourrait l'écrire alors ainsi:

s(d)

Ce qui se passe, lorsqu'on introduit à cette place le désir de Lacan, c'est qu'on met à l'épreuve son enseignement. On met à l'épreuve le savoir qui s'articule des signifiants de Lacan. Et on le fait avec cet algorithme:

S.
------
s(d)

Avec cet algorithme pour lire Lacan, on est conduit incessamment à se poser la question de savoir si ce qu'il articule ne répond qu'à son désir, ou si ça répond à la psychanalyse comme telle, à ses exigences. On est donc conduit à évaluer ce qu'il en est, ce qu'il en serait, des exigences de la psychanalyse comme telle. On a, avec cet algorithme, l'obligation de répondre oui ou non. Ca oblige à valider, ou à invalider, de façon nouvelle, c'est-à-dire en s'y engageant, les articulations de Lacan.

Cette structure de S/*s*, elle appelle toujours quelqu'un qui sait ce que ça veut dire, elle appelle l'interprète, celui qui apporte les signifiants qui lèvent l'énigme. L'interprète, c'est par exemple OEdipe, OEdipe le déchiffreur d'énigmes. Seulement, il y a une transformation de cet algorithme qui est proprement la formation psychanalytique. Vous savez que Lacan a essayé d'écrire la structure de l'expérience analytique à partir d'une transformation de

l'algorithme saussurien. C'est ce qu'il a appelé l'algorithme du sujet supposé savoir, qui fait en quelque sorte que le Sphinx et OEdipe ne font qu'un, qui fait passer le savoir de l'énigme au niveau de l'énigme elle-même, c'est-à-dire en position de savoir supposé. C'est l'écriture:

$$s\,(S_1, S_2, \ldots S_n)$$

C'est là un savoir qui ne s'enseigne pas. S'il s'enseignait, ça rendrait vain la psychanalyse elle-même.

Posons-nous, à partir de cette considération, la question: qu'en est-il de l'enseignement de Lacan? Qu'en est-il de ce savoir dans la psychanalyse, s'il s'agit, ou s'il s'agissait, de l'enseigner? Eh bien, il faut dire que c'est un savoir qui serait, s'il s'agissait de l'enseigner, de l'ordre de l'indécidable, c'est-à-dire un savoir dont il serait contradictoire de supposer qu'il est démontrable pour tous. Nous retrouvons ici l'universel oedipien.

Ce qui a changé, à peu près à l'époque de la psychanalyse, c'est qu'on a pu démontrer - et à partir des prémisses mêmes de ce savoir - qu'il y a un savoir qui est indémontrable. A cet égard, le savoir indécidable, c'est-à-dire le savoir dont il est démontrable qu'il est indémontrable, est une nouvelle espèce du non enseignable. C'est autour de quoi tourne le *Ménon* de Platon. C'est une nouvelle espèce de non enseignable à quoi Lacan se réfère dans son *Etourdit*, parce que paradoxalement il peut être fait mathème. Il peut être transformé en matière d'enseignement pour tous.

Certes, ça demande une conviction, à savoir qu'on ne peut le faire qu'à fixer la vérité en un point, et la fixer d'une façon qui n'est pas de l'ordre de la démonstration, mais de l'ordre de ce que Platon appelait l'opinion, la *doxa*, pour l'opposer à l'*épistémè*. La démonstration du savoir - et sans doute faut-il dire *toute* démonstration de savoir - suppose qu'antérieurement on ait opinion du vrai. Pour qu'il y ait un champ de mathèmes, pour qu'il y ait un champ où il y ait du démontrable pour tous, il faut qu'il y ait une opinion du vrai qui, elle, échappe d'abord au mathème. Ca pose la question de savoir si le mathème n'est pas inclus dans la logique du complexe d'OEdipe, dans le même fonctionnement logique.

Il faut en particulier une opinion sur la validité du savoir. Par exemple une opinion sur la fonction de la démonstration du savoir. Parce qu'on peut très bien avoir l'opinion principielle, préjudicielle, que toute démonstration fausse la vérité. On peut avoir cette notion que la vérité serait par exemple au niveau de l'affectif - qui est, lui, d'un autre ordre que celui du savoir démonstratif - et par là considérer d'emblée comme non valide l'orientation de Lacan.

Quelqu'un d'aussi respectable, d'aussi enseignant que le peintre Braque, avait cette très jolie formule: *"Les preuves fatiguent la vérité."* Après tout, on pourrait penser que les mathèmes de Lacan fatiguent la psychanalyse. En tout cas, ils ont pendant longtemps fatigué les psychanalystes, jusqu'à ce que, de leur fatigue, ils fassent moyen de se soutenir, de se sustenter.

Ce point d'opacité, qui est en corrélation antinomique avec le mathème, Lacan l'appelait "*le point doxa*". Si j'étais au début de l'année, j'irai beaucoup plus lentement pour vous l'introduire. Là, j'ai pris une sorte de court-circuit, et vous voudrez bien m'excusez du resserrement que je fais subir à ce passage.

Le point *doxa* suppose l'ouverture même du champ du mathème, et c'est alors que Lacan dit quelque chose, quelque chose que je ne voulais pas omettre dans notre examen de son désir. Il dit: *"D'où a procédé ma fixion du point doxa que je n'ai pas dit? Je ne le sais pas."* Il y a là l'aveu nécessaire d'un non-savoir quant à la fixion, quant à la position même qui commande l'orientation de l'enseignement de Lacan et son ouverture du champ du mathème. *"Je ne le sais pas,* dit-il, *et ne peux donc pas plus que Freud en rendre compte de ce que j'enseigne, sinon à suivre ses effets dans le discours analytique."* Disons que la question du désir de Lacan est celle même de ce point *doxa*. C'est celle même de cette orientation en quelque sorte préjudicielle, fondamentale, préalable à ce qu'on se fasse des repères.

Dans l'ouverture même de son *Séminaire I*, quand il fait quelques réflexions sur les concepts analytiques, il indique, à plusieurs reprises, que sa visée est d'apporter les bons

concepts, et même les bons symboles. Et certes, tout au long de son enseignement, on le voit soutenir cette visée de construire les algorithmes, les graphes, les appareils symboliques divers, jusqu'aux noeuds, qui seraient adéquats à la psychanalyse. Mais il y a là, dans cette visée de logifier la psychanalyse, un champ qui se justifie, et qui même ne commence à exister, que par un choix qui échappe à sa propre juridiction. C'est ainsi que plus tard, en 1975, présentant la psychose comme un essai de rigueur, Lacan en profite pour dire qu'en ce sens il dirait qu'il est psychotique: *"Je suis psychotique, pour la seule raison que j'ai toujours essayé d'être rigoureux."*

Peut-être entendez-vous maintenant autrement ce *j'ai toujours essayé d'être rigoureux*. Qu'est-ce que ça veut dire, si on l'entend avec l'algorithme du désir de Lacan? Qu'est-ce que ça veut dire que le désir de Lacan est d'être rigoureux? Il est intéressant qu'il le rapporte à la psychose, c'est-à-dire à une structure qui ne répond pas à la logique du complexe d'OEdipe.

Le désir d'être rigoureux, disons que c'est le désir d'être logicien. C'est le dur désir de déduire. Ca veut dire saisir, à partir des prémisses, ce dont il s'agit dans cet ordre-là. C'est, à partir des prémisses, dire *il s'ensuit que*. C'est introduire là un temps logique. C'est dire *il s'ensuit* et aller jusqu'au bout. Dans le désir d'être logicien, il y a le désir d'aller jusqu'au bout. C'est ce qui fait, malgré le principe de tolérance dont Carnap coiffait la logique, le terrorisme de la logique.

En effet, le désir de Lacan, présenté gentiment comme *j'ai toujours essayé d'être rigoureux*, c'est en fait le désir d'être radical, et, on peut le dire, aux deux bouts de la chaîne. C'est d'abord isoler les prémisses, les dégager avec le plus grand esprit de précision, quitte à redire, à affiner indéfiniment. Et puis c'est ensuite, à l'autre bout, suivre les conséquences jusqu'à leur terme. On peut dire que Lacan a abordé la psychanalyse avec ce désir-là, avec cette prise-là. C'est une prise qui ne va pas du tout de soi. C'était avoir l'idée qu'il y avait des fondements de la psychanalyse, exactement des fondements de la pratique analytique, qui étaient comme les conditions de départ de cette pratique. Les fondements de la pratique de la psychanalyse, ce sont ses conditions de départ. A partir de là, Lacan s'est demandé quelle doit être sa place.

En tout cas, c'est là qu'il a voulu inscrire la passe ou, plus exactement, le moment de la passe, puisque la procédure c'est autre chose. Le moment de la passe, il ne l'a pas présenté comme une invention à lui. Il l'a présenté comme ce qui surgit nécessairement, si à partir des conditions d'une analyse, on se propose d'en déduire la fin. Etant donné l'algorithme de la psychanalyse, il s'ensuit la passe.

On peut dire que c'est là aussi que l'on peut donner sa place à ce que Lacan appelle les préjugés. Le préjugé, c'est ce qui fait obstacle à ce que le cours et la conclusion d'une analyse soient conformes à la nature de la psychanalyse, c'est-à-dire à ses convictions de départ. A cet égard, on peut dire que l'incidence majeure du désir de Lacan sur la psychanalyse a été de vouloir dégager la logique de la cure analytique.

C'est bien là que l'introduction de l'opérateur *désir de Lacan* met en évidence la question en tous points: est-ce là le désir de Lacan ou est-ce la psychanalyse comme telle qui l'exige? Ce qui met en évidence cette question, compliquée mais aussi validée, c'est le fait que le désir de Lacan a été précisément de s'égaler aux exigences logiques de la psychanalyse. La question que porte donc le désir de Lacan, c'est de savoir si ce désir est dans la logique de l'expérience analytique. Ca pose, si je puis dire, la question du désir de la psychanalyse.

Vous voyez où conduit l'opérateur du désir de Lacan. Il conduit à une question très générale qui me paraît soutenir son enseignement lui-même ainsi que la lecture qu'il faut en faire. C'est la question: qu'est-ce que la psychanalyse implique comme fin étant donné ses moyens? C'est sans doute ce que Lacan a appelé *être dupe*. Etre dupe, ce n'est pas une attitude psychologique. Ce n'est pas une vocation non plus. Ca veut dire précisément être logicien et suivre ce que Leibniz appelait la pensée aveugle. C'est bien la pensée aveugle qui, à partir d'un schéma à quatre termes et quatre places, délivre trois autres schémas, sans qu'on ait plus à penser. Ensuite, on essaye d'ouvrir les yeux pour faire signifier ce fonctionnement, mais le *être dupe* équivalant au *être logicien* est déjà à l'oeuvre dans les constructions des quatre discours.

Cette pensée aveugle est celle aussi qui pose que si l'on fait une analyse, alors il faut la faire jusqu'au bout. C'est ce *jusqu'au bout* qui soutient, qui anime, ce que j'appelais le désir

d'être logicien. On peut, par exemple, montrer comment, dans cette perspective, on peut rattraper les éléments que nous connaissons. On peut se reporter à l'écrit de "La direction de la cure", qui ne pose vraiment qu'en sa fin la question de la fin de l'opération analytique. Qu'est-ce que ça dégage comme fin de l'opération analytique? Ca ne dégage rien d'autre que son moyen lui-même, à savoir le signifiant. On pourrait dire que cet écrit de Lacan, qui essaye de déduire cette direction de la cure des moyens de la psychanalyse, est tout entier sous le signe de cet algorithme:

S
-----
d

Lacan, là, il part de quoi? Il part de ce que par définition, par la définition que nous donnons au signifiant et au signifié, le sujet est séparé de son désir. C'est même ce qu'écrit $, où la barre est la marque même que le sujet reçoit, dit Lacan, de son propos. C'est la barre qu'il reçoit de l'algorithme même du signifiant et du signifié. Il est voué à être divisé entre signifiant et signifié, et donc à ne pas savoir ce qu'est Je - *Que suis-Je?* Il est voué à être pour lui-même un signifiant insensé. Comme névrosé, s'il est coupable, c'est de ne pouvoir légitimer son désir. Il faudrait pour cela ce que Lacan va jusqu'à appeler une absolution, une absolution qui le rendrait à son désir, c'est-à-dire une parole insignifiante qui pourrait mettre fin à la dichotomie du signifiant et du signifié.

C'est ce qui conduit Lacan à définir le sujet même comme l'impossibilité de cette parole qui rendrait le sujet à son désir, c'est-à-dire l'impossibilité d'un signifiant qui viendrait abolir la distinction du signifiant et du signifié. C'est pourquoi, presque à la fin de ce texte, quand Lacan pose la question de savoir *"où va la direction de la cure"*, il résume les choses en disant que *"peut-être suffirait-il d'interroger ses moyens pour la définir dans sa rectitude."*

Et qu'est-ce qu'il conclut alors? Il conclut que dans la psychanalyse la parole a tous les pouvoirs, qu'on ne met pas d'obstacle à l'aveu du désir, et que s'il y a résistance à avouer le désir, s'il y a résistance à ce que le désir trouve un signifiant adéquat, eh bien, ça ne peut tenir à rien d'autre qu'à l'incompatibilité du désir et de la parole. Autrement dit, on ne retrouve, à la fin de la psychanalyse, rien d'autre que ce qui est son moyen. C'est du moyen de la psychanalyse que l'on peut déduire sa fin. Et ceci parce que, par définition, le désir est entre les signifiants. Il est une échappée, il a statut de métonymie. Dès lors, c'est un verdict d'incompatibilité, un verdict d'impossibilité d'absolution, que Lacan fait entendre. Plus tard, il fera précisément de cette incompatibilité même, un mathème. C'est précisément l'incompatibilité du désir avec la parole qu'il écrira petit *a*, et il essayera alors de rendre maniable cette incompatibilité.

On peut dire que pour arrêter ce désir comme échappée du signifiant, il y a une voie. Il y a la voie de la métaphore. Il n'est pas indifférent, au moment où Lacan tente d'utiliser des instruments forgés par Jakobson à partir de la rhétorique, qu'il définisse à la fois le complexe d'OEdipe et le symptôme comme métaphores. La métaphore paternelle, traduction du complexe d'OEdipe, a déjà chez Lacan le même statut qu'un symptôme. C'est comme si Freud avait posé - ce ne sont pas ses termes - que la logique de la psychanalyse exigeait de résoudre l'aporie que résume l'objet *a* par la voie de l'OEdipe, et comme si Lacan avait poursuivi, lui, dans la voie d'affronter petit *a*, quitte à devoir en dissoudre l'OEdipe. Au fond, nous en sommes là à faire entrevoir la solution paternelle qui a été peut-être celle de Freud et qui est l'attente d'une parole d'absolution. Nous voilà donc à ce carrefour de l'OEdipe.

L'OEdipe est certainement un enjeu crucial dans l'examen du désir de Lacan. Il suffit de prendre Lacan au mot, puisque lui-même rapporte à la particularité du désir de Freud l'invention du complexe d'OEdipe. Il y a certainement chez Lacan les éléments d'un OEdipe contre la psychanalyse. C'est pourquoi il n'était pas si bien avisé d'intituler *Anti-OEdipe* un ouvrage qui était un anti-Lacan. Il y a un OEdipe contre la psychanalyse, comme si la découverte de Freud était venue s'échouer sur le roc d'OEdipe, ne mettant son espoir que dans le symptôme. Ce n'est pas seulement au moment de son Séminaire du *Sinthome* que Lacan a situé la fonction paternelle comme ça. C'est déjà présent dans son maniement de la

métaphore paternelle et de l'opposition de la métaphore et de la métonymie. Comme si la découverte de Freud était venue se glisser dans une forme qui était déjà là, et qui était une forme religieuse.

La critique oedipienne de Lacan, il est patent qu'elle s'exerce sur les conséquences du symptôme dans l'organisation du mouvement analytique. Il n'y a pas de doute que Lacan a souligné que l'attachement du désir de Freud à l'OEdipe, on pouvait en suivre les effets dans le discours analytique en extension. Je reprends là l'expression qui était celle de Lacan à propos du point *doxa*, dont on ne peut que suivre les effets dans les cures analytiques. On peut dire que ça procède du point *doxa* de Freud, et que ça ne s'exerce pas moins sur la théorie de l'analyse que sur sa pratique.

Sans doute - c'est ce que Lacan laisse entendre par ci, par là - il fallait bien ce point *doxa* de Freud pour que l'inconscient soit découvert. Il fallait bien que Freud ait cette orientation-là, cette orientation qu'on pourrait appeler *l'amour de la vérité*. Lacan modifie cette expression, quand il parle, à la place, des *"amours avec la vérité"*. Il évoque - c'est je crois dans la *Note italienne* - les amours de Freud avec la vérité, ce qui modifie sensiblement l'expression de *l'amour de la vérité*. Ca veut dire que Freud a cru l'hystérique comme incarnation de la vérité, et que son point *doxa* l'a conduit à croire en ses fantasmes. De là, il a fini par inventer l'OEdipe et la fonction du père.

A l'égard de la fonction paternelle, je pourrais dire que Lacan a une double postulation. D'un côté, cette fonction, il l'a certainement réveillée. Il est clair que dans le mouvement même qui est parti de la *doxa* oedipienne de Freud, la fonction paternelle a été en quelque sorte ravalée. Lacan est venu comme celui qui dans la psychanalyse réveillait et rappelait, voire exaltait, la fonction paternelle.

La deuxième postulation, elle a, au contraire, déprimé la fonction paternelle. Lacan l'a relativisée en la logifiant. Il a mis beaucoup d'insistance pour souligner qu'il aurait pu le faire encore bien davantage, qu'il aurait pu y consacrer tout un séminaire, mais qu'il se gardait d'y toucher d'une façon trop claire. Finalement, bien des années après, il a finit par le faire. Cette fonction paternelle, on peut dire qu'il l'a fondée par la linguistique, et que c'est la logique qui lui en a appris la relativité. Il n'empêche que s'agissant de l'OEdipe, il a assez radicalisé cette fonction paternelle, pour pouvoir dire, dans son écrit sur la passe, qu'on ne peut la retirer sans que la psychanalyse en extension ne devienne justiciable du désir de Schreber. Notons qu'il dit *la psychanalyse en extension* et non pas *la psychanalyse en intension ou en compréhension.* La définition de la psychanalyse n'est pas liée à l'OEdipe comme l'est la psychanalyse en extension. C'est une différence qui sera à faire valoir.

Lacan s'est attaché d'emblée, dans son abord de la psychanalyse, à exalter la personne du père comme identifiée à la figure de la Loi. Lorsqu'il a commencé à aborder la psychanalyse en termes de signifiant et de signifié, il a fait du père le signifiant par excellence de l'Autre. Il l'a même précisément situé comme le signifiant qui, dans l'Autre comme lieu du langage, est le signifiant de la Loi. Puis c'est dans un mouvement contraire, opposé, qu'il a introduit l'écriture du A barré, pour dire qu'il y a un manque dans l'Autre, manque qui est précisément celui qui rejette le signifiant du père dans une position de bouchon. Ca fait qu'il n'y a pas de signifiant de la Loi dans le lieu du langage, qu'il n'y a que des tenants-lieu, qui ne sont en définitive rien de plus que des noms, des noms au pluriel, voire précisément des noms propres: celui de Freud ou le sien dans la psychanalyse, comme il n'a pas hésité à le dire. Ca veut dire qu'il s'est associé à Freud, non pas comme père, mais précisément à la place où manque le père. Le Nom-du-Père à quoi on a voulu résumer sa doctrine, apparaît en fait lui-même comme un supplément, voire comme un semblant ou un symptôme.

C'est de là que s'explique aussi bien le rapport de Lacan avec le *Freud dixit*. Lacan, d'une part, a d'emblée décidé de n'être pas dupe du *Freud dixit*, et, d'autre part, en même temps ou un petit peu après, s'en est tenu à être fidèle au *Freud dixit*, c'est-à-dire à être un *dupe méthodique* de Freud - non pas le doute méthodique de Descartes mais le dupe méthodique -, en pensant, comme je l'avais souligné, que Freud tenait le fil de sa découverte et qu'il fallait se mettre dans ce fil-là. Ca fait que Lacan n'a jamais été dans une position grossière d'usurpation à l'endroit de Freud, ni non plus dans une position de mimétisme. Il a cependant élaboré une certaine distance d'avec Freud, une certaine façon d'en être distant,

et ce pour se retrouver au plus intime de cette oeuvre. Il a élaboré là une *extimité* à l'endroit de Freud.

Si on veut prendre un point de repère sur cette question de l'OEdipe, on peut se reporter - je vous le conseille - aux pages 277-279 des *Ecrits*. C'est le complexe d'OEdipe dans le rapport de Rome. Il est très remarquable que dès cette date Lacan mette en rapport l'OEdipe et le champ tout entier de l'expérience analytique. Mais il le fait précisément au titre d'une signification, c'est-à-dire qu'au moment même où il introduit la structure dans la théorie analytique, il ne fait pas à proprement parler de l'OEdipe une structure. Il en fait une signification, dont il dit qu'elle marque *"les limites que notre discipline assigne à la subjectivité"*.

Qu'est-ce que ça veut dire? Ca veut dire, me semble-t-il, qu'au moment même où il souligne la place et la fonction de la structure dans la psychanalyse, il traite l'OEdipe comme un signifié au sujet. Il situe l'OEdipe à la place où nous mettons le signifié:

----
s (OEdipe)

L'OEdipe, pour lui, c'est ce qui serait donné au sujet d'apercevoir, ce dont il peut devenir conscient, et qui se situe dans un ensemble beaucoup plus vaste, c'est-à-dire celui des structures complexes de la parenté qui, elles, fonctionnent sans que le sujet puisse les apercevoir. La seule chose qu'il peut en entrevoir, la seule chose qui lui soit signifiée de la parenté, c'est la signification de l'OEdipe.

Il est tout à fait notable que de tous les contenus de l'OEdipe, Lacan distingue, à ce moment-là, le père, le père comme fonction symbolique. Ca veut dire qu'il ne traite pas le père comme une simple signification de père. Dans son rapport de Rome, il traite d'emblée le père à partir du Nom-du-Père, et comme le signifiant dont l'effet de signification est l'OEdipe:

NP
----
s (OEdipe)

Le Nom-du-Père, en effet, n'apparaît pas dans l'enseignement de Lacan avec son texte sur la psychose. Il est déjà présent, sans majuscules mais en italiques, dans son rapport de Rome, page 278 des *Ecrits*, où il y apparaît précisément comme fonction symbolique. Ca fait que nous voyons, là, s'opérer une disjonction entre le père et l'OEdipe. On peut dire que Lacan, de façons diverses au cours de son enseignement, charcutera l'OEdipe, qu'il le désarticulera, et qu'il prélèvera sur lui la fonction du père et celle du phallus. Le montage freudien sous forme du complexe d'OEdipe sera mis en question. Lacan fera du père le ressort symbolique du champ de l'expérience analytique. Il est très frappant qu'en invitant ses lecteurs à distinguer la fonction symbolique du père de sa place imaginaire ou réelle, il considère que de ce seul fait s'introduit un nouveau mode de compréhension qui a des effets dans la direction de la cure, ou, comme il le dit, *"dans la conduite même des interventions"*. D'emblée, il y a là une jonction entre la fonction paternelle et celle de l'interprétation.

Même si Lacan peut s'aider de l'ethnologie pour situer cette fonction paternelle, c'est quand même la pratique dont il considère qu'elle confirme cette position, de telle sorte qu'il amène alors le mot de *méthode*. C'est comme si dans la psychanalyse on mettait en oeuvre la méthode du Nom-du-Père. Ce qu'on voit très clairement être à l'oeuvre, c'est la méthode RSI, la méthode réel-symbolique-imaginaire. Il faut voir - je parlais d'algorithme tout à l'heure - ce qui a été l'algorithme extrêmement puissant et opératoire que Lacan a déchaîné sur l'oeuvre de Freud et sur la psychanalyse. C'est l'algorithme RSI, c'est-à-dire ce

répartitoire qui pose que chaque fois que se produit un phénomène dans l'expérience analytique, une phénomène que vous essayez d'articuler, il faut le répartir entre réel, symbolique et imaginaire, essayer de le situer dans une de ces places ou de trouver son répondant dans une autre. Rien qu'avec ça, rien qu'en arrivant avec cet algorithme RSI, vous pouvez prendre n'importe quel texte de Freud: il vous apparaît comme un amas de confusions. Vous avez donc le travail à faire de distinguer et de répartir les termes et les contenus.

Il est frappant qu'à cette date, aussi bien, Lacan se réfère à Lévi-Strauss, lequel, il faut le dire, domine l'inspiration de la première et de la seconde partie du rapport de Rome. Lacan se réfère à ce que Lévi-Strauss a appelé, en 1950, la *"valeur symbolique zéro"*, que Lacan abrège en *"symbole zéro"*. Ce que Lévi-Strauss appelait la valeur symbolique zéro, ou le symbole à l'état pur, c'est un signifiant susceptible de se charger de n'importe quel contenu, c'est-à-dire libre pour tout effet de signification, toute capture de signification. Ca lui était inspiré par Jakobson, qui avait fait l'hypothèse, dans la phonologie, d'un phonème zéro, le phonème capable de s'opposer à tous les autres phonèmes d'une langue, et précisément en ce qu'il ne comporterait aucun caractère différentiel, et donc aucune valeur constante du point de vue phonétique. De telle sorte que ce phonème zéro, comme signifiant, c'est une pure position qui s'oppose à l'absence de signifiant, un pur *il y a*, le un en tant qu'opposé au rien.

Lévi-Strauss faisait cet emprunt à la phonologie pour rendre compte, grâce à une logique du signifiant, de ce que les ethnologues avaient essayé de situer comme le *mana* ou le *hau*, une force circulante dont les caractéristiques paraissaient tout à fait contradictoires ou antinomiques. Lévi-Strauss dit finalement que c'est un signifiant flottant, comme en surnombre, en surplus, surnuméraire, qui est préposé dans le système à pouvoir recevoir toutes les significations. Autrement dit, c'est comme si un système du signifiant, pour être complet, devait comporter un plus-un interne, un plus-un qui est ce symbole qui peut prendre toutes les valeurs. Vous trouverez ça dans le rapport de Rome, page 279 des *Ecrits*.

Je vous renvoie aussi, parce que c'est une page qui comporte les objections que Lacan se fait à lui-même, à la page 821, où Lacan introduit le symbole du signifiant de l'Autre barré, et où il contredit point par point ce qu'il a dit plusieurs années auparavant dans la page 279. Introduisant ce symbole du A barré, il objecte à la psychanalyse de disposer d'un signifiant à tout faire, signifiant qui est en effet nécessaire si le système est entier. Après tout, un signifiant à tout faire, ça a sa place dans la phobie, précisément quand il s'agit de faire exister un semblant du père.

Si le système signifiant, le grand Autre comme système, est total, sans doute doit-il inclure le symbole zéro. Si le système marqué A a comme élément son propre signifiant, S(A), le fameux Autre de l'Autre, il faut - c'est la démonstration de Lévi-Strauss - qu'il ait aussi comme élément le fameux symbole zéro à tout faire:

$$S(A) \subset A$$

$$0 \in A$$

Par contre, en écrivant S de A barré qui, lui, n'est pas un élément de l'Autre, nous écrivons que le système du signifiant est incomplet:

$$S(\not{A}) \in A$$

C'est pourquoi, à sa place, à la place où Lévi-Strauss incluait comme élément le symbole zéro, nous, nous incluons plutôt un (-1), c'est-à-dire ce que Lacan appelle le manque du symbole zéro. Nous incluons l'existence d'un manque dans l'Autre:

$(-1) \in A$

Cette réponse, qu'à travers les années Lacan se donne à lui-même - je vous renvoie au texte auquel je fais rapidement allusion car je l'ai plusieurs fois abordé ici -, c'est qu'il y a une défaillance du système du signifiant sur un point qu'aucun signifiant à tout faire ne peut remplir. Et c'est précisément à cette date que Lacan introduit la jouissance et sa fonction à l'égard du système signifiant. Au fond, c'est dire: l'idée du symbole zéro, comme représentation du pouvoir de la parole que contiendrait le *mana*, incarnerait le pouvoir de la parole de dominer et de réduire la fonction de la jouissance. Ecrire qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, c'est fonder que dans la psychanalyse on peut dire qu'il y a quelque chose qui dit *Moi, la vérité, je parle*, et non pas *Moi, le père, je parle*. C'est qu'il y a ici un champ où le législateur - nous y avons affaire dans la psychanalyse ces temps-ci - ne peut entrer qu'en tant qu'imposteur. Au fond, c'est ce que Freud soulage par le père.

Le point de départ de Lacan a été d'emblée une théorie de l'OEdipe. Quand il a entrepris de résumer l'ensemble du savoir analytique dans un article d'encyclopédie qu'il a appelé *les Complexes familiaux*, il l'a fait avant tout comme une théorie de l'OEdipe, et une théorie de l'OEdipe ne se comprenant qu'à partir du narcissisme. C'est la thèse centrale des *Complexes familiaux* que de référer l'OEdipe au narcissisme.

Il est notable que dès avant Lévi-Strauss, c'était à la sociologie que Lacan avait recours à cet égard. On peut dire qu'il est passé de Durkheim à Lévi-Strauss. Il lui fallait faire d'emblée le rappel que la famille est une institution. Il a d'emblée abordé la psychanalyse et l'OEdipe à partir d'un ordre transindividuel, c'est-à-dire, ici, social et culturel. La référence sociologique de Lacan, c'est celle qui soutient son antipsychologisme. Il ne s'essaye pas à une genèse psychologique de la famille, mais il la prend comme déjà là dans l'ordre social.

Faisant la théorie de l'OEdipe, il reproche d'emblée à Freud un préjugé. Le préjugé, c'est que la famille conjugale que nous connaissons, soit la forme spécifique de la famille humaine. Il utilise donc d'emblée la sociologie, voire l'histoire, pour relativiser l'OEdipe freudien. C'est une démarche qui a l'air des Lumières, de l'*Aufklärung*. C'est avoir recours à des exemples qui montrent que la famille c'est beaucoup plus que l'OEdipe, qu'il y a une forme moderne de la famille, la famille paternaliste conjugale, et que c'est un abus de Freud de projeter cette famille conjugale dans l'histoire comme une famille primitive.

Là, on voit Lacan, au nom de la recherche ethnologique, exclure *Totem et tabou* de toute considération valable, et donc s'opposer à la prise en compte de cet ouvrage de Freud, alors que par un mouvement exactement contraire, on le verra, à la phase pré-finale de son enseignement, considérer que *Totem et tabou*, d'une certaine façon, vend la mèche que couvre l'OEdipe.

Si l'on veut parler, ici, dans l'ordre du transfert négatif de Lacan à Freud, on peut parler des autres reproches qu'il lui adresse, qu'il lui adresse déjà au nom de la structure. Il le dit dans ses *Complexes familiaux: "Le défaut le plus marquant de la doctrine analytique, c'est qu'elle néglige la structure au profit du dynamisme."* L'orientation de Lacan, c'est déjà d'être structuraliste avant la lettre. Il félicite Freud d'avoir été extraordinairement intuitif s'agissant du dynamisme des pulsions, mais en notant qu'il ne savait pas reconnaître l'autonomie des formes. Là, on voit, et bien que la *Gestalt* ne soit pas la structure, que ce n'est pas pour rien que les structuralistes, Lévi-Strauss, Jakobson, se sont référés à la *Gestalt*, c'est-à-dire précisément à un abord qui faisait voir l'autonomie des formes. A certains égards, Lacan a fait de la sociologie le tribunal de la psychanalyse. Il a convoqué la psychanalyse à ce tribunal.

C'est alors qu'il a inventé le complexe, le concept généralisé du complexe, dont j'ai pu dire, il y a quelques séances, qu'il était un peu opaque. C'est un peu opaque en effet, et j'ai pris le soin de le clarifier, mais je ne crois pas que l'heure me permette de déplier ça aujourd'hui. Ce concept généralisé du complexe est en quelque sorte la première invention de Lacan en psychanalyse ou, comme il le dit à l'époque, *"en psychologie concrète"*. Ce concept de complexe, il le met en jeu dans un développement des formes, dont on peut dire que c'est comme une phénoménologie de l'esprit en réduction, et qui le conduit à distinguer sévèrement, dans l'OEdipe, le schéma du complexe de castration.

On voit Lacan - je ne peux pas ici le suivre dans le détail - interpréter le matériel de l'expérience analytique concernant le complexe de castration autrement que Freud. Là où Freud considère que la fille a la nostalgie de la virilité, c'est-à-dire là où Freud met en fonction le phallus, Lacan, dans son point de départ, s'élève contre ça et met l'accent - c'est frappant - sur le fait que le corps dont il s'agit n'est pas réel, mais que c'est un corps à proprement parler narcissique. De telle sorte qu'il fait de la castration rien de plus qu'un élément parmi d'autres de la rubrique du corps morcelé, et qu'à l'angoisse qui ébranle le moi narcissique au début de l'OEdipe, répond, à titre de défense, l'imaginaire de la castration. Autrement dit, comment est-ce qu'il interprète la castration? Par ceci, que ce que ça traduit, c'est l'ébranlement de l'imaginaire du corps, et donc que ce fantasme est en fait une défense contre l'angoisse.

Pour donner un petit point de départ dans le parcours, je dirai que c'est à partir de l'invention du complexe généralisé que l'on comprend le choc qu'à pu représenter pour lui le nouvel abord sociologique qui a été celui de Lévi-Strauss, d'un Lévi-Strauss qui a formulé en toutes lettres que les complexes sont des mythes individuels. Lévi-Strauss, par un retour de l'ethnologie sur la psychanalyse, a proposé de considérer les complexes comme des mythes individuels. Ca n'a pas précipité Lacan dans l'examen du mythe d'OEdipe comme tel. Ca l'a précipité, au contraire, dans l'examen des mythes individuels.

Il a tiré les conséquences de Lévi-Strauss dans l'examen du cas du petit Hans. Sur l'OEdipe freudien, il a cherché, toujours conformément à l'orientation de Lévi-Strauss, à donner une formule. En effet, la structure des mythes telle que Lévi-Strauss l'a dégagée, on peut dire qu'elle converge sur une formule mathématique, qui n'est pas d'ailleurs sans rapport avec la métaphore paternelle. C'est à partir de là que Lacan a pu donner les éléments qui allaient permettre de rapprocher le complexe d'OEdipe et la métapsychologie, et de substituer à la métaphore paternelle celle du principe de réalité et du principe du plaisir.

Je vais conclure.

C'était à propos de Lévi-Strauss que je m'intéressais à l'idée qu'il avait eue de généraliser les mythes de type oedipien, et aussi de les opposer, pour les généraliser, aux mythes de type percevalien. Il l'a fait en particulier dans son cours de 1973-74 sur le Graal en Amérique. Il considère les mythes de type oedipien comme ceux où une communication excessive est présente, et qu'il s'agit d'interrompre pour en prévenir l'abus. Les mythes percevaliens, il les considère comme mettant en scène une communication interrompue, ou inversée, et qu'il s'agit de rétablir dans le bon sens. Il oppose, d'une façon très présente, très parlante, OEdipe et Perceval: OEdipe qui résout les énigmes et qui en même temps est incestueux, et Perceval, le héros chaste, dans l'histoire duquel les questions ne sont pas posées ou restent sans réponses. Par exemple, il y a tout un problème dans la quête du Graal, parce que Perceval n'ose pas demander à quoi sert le vaisseau magique. De telle sorte que c'est, dit Lévi-Strauss, comme s'il y avait, d'un côté, la question dont on pense qu'il n'y aura pas de réponse - c'est l'énigme - et, de l'autre côté, une réponse pour laquelle il n'y a pas eu de question. D'un côté, question sans réponse, et, de l'autre côté, réponse sans question.

Il y a un épisode où cela est mis en scène. Il s'agit de ce qui se passe quand il n'y a pas eu de question. C'est dans l'histoire de Bouddha. Il y a un mythe qui dit que Bouddha est mort parce qu'un disciple avait omis de poser la question qu'il attendait. Eh bien, je voulais terminer sur cette question: Lacan est-il mort faute qu'un disciple pose la question attendue? Peut-être que cette question était celle de son désir...

Je vous donne rendez-vous pour l'année prochaine, sans pouvoir vous indiquer précisément la date. Ce sera au moment de la rentrée universitaire.